COGNITIO

o introducere critică în problema cunoașterii

Mircea Flonta



COGNITIO

O INTRODUCERE CRITICĂ ÎN PROBLEMA CUNOAŞTERII

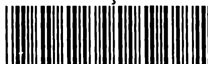
COGNITIO

O INTRODUCERE CRITICĂ ÎN PROBLEMA CUNOAŞTERII

Mircea Flonta


Editura **ALL**
București

COGNITIO
O INTRODUCERE CRITICĂ ÎN PROBLEMA CUNOAŞTERII
Mircea Flonta
ISBN 973-9156-40-1



Editura **ALL** Bucureşti
Calea Victoriei 120
☎ 659.53.48, 312.41.40, 650.44.20
Fax: 312.34.07

Redactor: Nicolae Dumitrescu
Coperta: Carmen Fundi
Tehnoredactare computerizată: Cristian Repede
BIC - **ALL** srl

PRINTED IN ROMÂNIA

CUVÎNT ÎNAINTE

Ce este o introducere şi orientare critică într-un anume cîmp de reflecţie şi de cercetare filosofică? Este, mai întîi, un efort de a desprinde şi de a formula explicit întrebările fundamentale, pornind de la forma lor incipientă şi apoi clasică şi ajungînd, prin rafinări şi precizări succesive, la cea actuală. Este, apoi, prezentarea principalelor puncte de vedere şi poziţii ce s-au conturat prin raportare la întrebări socotite cardinale. Este, în sfîrşit, evaluarea şi discuţia critică a argumentelor *pro* şi *contra* poziţiilor consacrate. Ne oprim în mod firesc în punctul în care credem că se află astăzi discuţia critică a acestor poziţii. A produce noi argumente în favoarea sau împotriva unei poziţii care se află astăzi în centrul discuţiei, a imagina o abordare sau o soluţie alternativă înseamnă a face un pas înainte. Un pas ce ne poate plasa într-o poziţie nouă şi ne poate oferi o altă perspectivă asupra întrebărilor şi dezlegărilor pe care le-au propus pînă acum filosofii.

Această carte a fost gîndită şi scrisă pornind de la convingerea că în tradiţia filosofică occidentală, inaugurată de greci, nu există un alt sistem de referinţă decît bilanţul discuţiei celor mai semnificative întrebări şi soluţii. Ea îşi propune să ofere un asemenea bilanţ pentru trei mari teme ale filosofiei cunoaşterii: conceptul cunoaşterii, sursele cunoaşterii şi întemeierea cunoaşterii. (Dintre marile teme ale filosofiei cunoaşterii lipseşte doar *adevărul.*) Totodată, cartea încearcă să ilustreze conceptul *introducerii critice,* care a fost schiţat în rîndurile de mai sus. Este un concept ce exprimă, credem, foarte bine un anumit mod de a înţelege şi de a practica filosofia.

Într-o asemenea întreprindere contribuţia autorului trebuie căutată în principal pe trei planuri. În primul rînd, el trebuie să contureze cadrul discuţiei, să indice supoziţiile ce susţin interogaţiile filosofice, precum şi inovaţii conceptuale şi schimbări de perspectivă răspunzătoare de evoluţia lor în timp. În al doilea rînd, el este dator să trieze argumentele în raport cu forţa şi relevanţa lor, să pună în scenă şi să conducă din umbră discuţia dintre cele mai creatoare minţi care au reflectat asupra unei anumite teme. În al treilea rînd, autorul unei *introduceri critice* nu se poate sustrage obligaţiei de a încerca să dezvăluie supoziţiile ce susţin controversele filosofice şi să arate ce s-a putut proba, ce a rămas nedecis, problematic sau deschis discuţiei. Cititorul avizat va judeca, desigur, dacă şi în ce măsură textul de faţă răspunde unor asemenea îndatoriri.

Pasajele culese cu litere mici conţin, de regulă, dezvoltări şi exemplificări ale unor distincţii conceptuale şi analize, precizări de ordin terminologic, semnalarea unor teme ce abat de la firul principal al expunerii şi discuţiei, informaţii şi explicaţii suplimentare ce pot fi interesante şi utile, cel puţin pentru unii cititori.

La sfîrşitul fiecăreia dintre cele trei secţiuni sînt indicate cîteva lecturi. Scrierile autorilor români în acest perimetru tematic sînt puţine şi nu întotdeauna reprezentative. Traduceri ale unor texte esenţiale, îndeosebi din literatura secolului nostru, lipsesc şi vor lipsi probabil încă multă vreme. Iată de ce unele din titlurile recomandate sînt scrieri în limbi străine.

Autorul

mai 1993

P.S. Pentru ajutorul pe care mi l-a dat în efectuarea corecturilor rămîn îndatorat colegului meu Mihail Radu Solcan.

'"Filosofia este ca o mare dezbatere publică ce se desfăşoară de-a lungul timpului. Mulţi oameni au contribuit la dezbatere, iar unii mari filosofi au contribuit mai mult decît ceilalţi"

CUPRINS

INTRODUCERE

ORIGINEA PROBLEMEI CUNOAŞTERII

Cunoaşterea a fost mult timp o activitate şi devine relativ tîrziu o *temă filosofică.* Apariţia problemei cunoaşterii pune capăt unei prime perioade în dezvoltarea gîndirii filosofice, caracterizată printr-o încredere spontană în posibilităţile raţiunii sau ale altor presupune facultăţi ale spiritului de a cunoaşte realitatea. P. P. Neguleascu caracteriza această atitudine prin expresia oarecum paradoxală *dogmatism spontan*[1]. Paradoxală deoarece termenul dogmatism, în utilizarea lui curentă, desemnează o poziţie în problema filosofică a cunoaşterii. *Dogmatice* sînt numite acele filosofii ce susţin cu argumente posibilitatea minţii omeneşti de a cunoaşte lucrurile aşa cum sînt ele în sine. Pe de altă parte, atributul *spontan* ne spune că este vorba de o convingere ce precede formularea problemei cunoaşterii, adică orice încercare de a enunţa şi de a întemeia un răspuns la întrebarea dacă cunoaşterea este în genere posibilă şi anume în ce fel. Cunoaşterea devine o temă filosofică odată cu începuturile cercetării critice a gîndirii raţionale, a puterilor şi limitelor ei. Iar această cercetare nu se inaugurează odată cu apariţia gîndirii raţionale. Filosofia debutează printr-o încredere necritică în posibilităţile gîndirii raţionale.

Să considerăm din acest punct de vedere dezvoltarea filosofiei greceşti, care este exemplară pentru începuturile filosofiei în genere. Preocupările ce domină gîndirea celor ce sînt recunoscuţi drept primii filosofi greci sînt, cum se ştie, preocupările cosmologice. Gîndirea filosofică, aşa cum apare ea în textele ionienilor, reprezintă o încercare de explicare raţională a universului în întregul său. Expresia *explicaţie raţională* desemnează aici demersul de derivare pe cale logică a diversităţii fenomenelor accesibile experienţei dintr-un număr cît mai mic de entităţi socotite primordiale, principiile. Explicaţiile raţionale ale lumii au devenit cu putinţă abia odată cu criza religiilor arhaice. Chiar dacă nu resping credinţele mitologice în general, primii filosofi sînt gînditori ce s-au desprins din orizontul de gîndire al mitologiei. Pe de o parte, ei nu mai explică faptele experienţei comune prin forţe personale, prin intenţiile şi facultăţile unor fiinţe conştiente, ci prin entităţi şi corelaţii obiective. Este ceea ce ne spune un fragment păstrat din scrierile lui Heraclit din Efes: "Lumea nu a fost creată de nici un zeu şi de nici un om, ci este un foc veşnic viu ce se aprinde şi se stinge după măsură". Pe de altă parte, ideile şi teoriile filosofice, spre deosebire de mituri, nu-şi propun să înlăture spaima şi uimirea pe care o produc fenomene şi evenimente cum sînt apariţiile

---

[1] Vezi P. P. Negulescu, *Problema cunoaşterii*, Editura Academiei, Bucureşti, 1969, pp. 45 şi urm.

astronomice extraordinare sau catastrofele naturale. Dimpotrivă, ele potenţează uimirea urmărind să satisfacă o nevoie pe care o întreţin şi o dezvoltă: nevoia dezinteresată de explicaţie, de înţelegere a totalităţii experienţelor omeneşti. Desigur, linia ce desparte gîndirea mitică şi antropomorfică de gîndirea raţională nu este una netă. Tranziţia de la un tip de gîndire la altul a fost înceată şi graduală.

John Burnet, cunoscut istoric englez al filosofiei greceşti[1], afirmă că raţionalismul grec sau filosofia, ca formă de gîndire opusă mitologiei, pare să fi pornit de la constatarea că fenomenele, lucrurile pe care le observăm, se nasc, se schimbă şi încetează să existe. Reflecţia asupra mişcării, asupra naşterii şi a pieirii, i-a condus pe primii filosofi la concluzia că lumea fenomenelor, adică ceea ce se naşte, suferă prefaceri şi piere, nu are o *existenţă reală,* într-un sens mai fundamental al expresiei. Adevărata realitate este proprie doar eternului, neschimbătorului, absolutului. Eterne, absolute sînt elementele sau principiile existenţei.

Filosofia începe la greci cu distincţia dintre *aparenţă* şi *existenţă* sau *fiinţă,* o distincţie pe care o implică tema unei substanţe primordiale şi în acest sens absolute. Tema este centrală în filosofia ionienilor. Ceea ce îi interesa pe filosofi era determinarea substanţei primordiale şi explicarea fenomenelor prin raportare la substanţa primordială, adică la ceea ce posedă *existenţă* sau *fiinţă.* Începuturile filosofiei sînt dominate, aşadar, de ideea că dincolo de diversitatea şi instabilitatea fenomenelor există ceva simplu, o ordine ascunsă, neaparentă, impersonală care poate fi cunoscută de raţiune. Acest mod de a gîndi a devenit cu putinţă într-un anumit climat social şi cultural, care s-a dezvoltat în primul rînd în coloniile greceşti, un climat ce a favorizat curiozitatea dezinteresată, o curiozitate eliberată într-o mare măsură de motivaţii practice, o curiozitate şi năzuinţă de a înţelege ce se exprimă în interogaţii cu privire la univers, considerat în ansamblul său. Ideile filosofice răspund în primul rînd nevoii de explicaţie raţională dezinteresată prin reducerea diversităţii la unitate. Dacă există ceva ultim în ordinea existenţei - principiile, substanţa - atunci există ceva ultim şi în ordinea cunoaşterii, adică o explicaţie deplină, ultimă a lucrurilor. Începuturile raţionalismului grec exprimă într-un mod impresionant aspiraţia minţii omeneşti, eliberată de presiunea nevoilor şi intereselor nemijlocit practice, spre o explicaţie atotcuprinzătoare şi ultimă a lumii de fenomene ce ne sînt date prin experienţă. Pentru filosoful atomist, bunăoară, nu exită decît atomii şi vidul. Doar principiile au o existenţă reală. Restul este aparenţă. Explicaţia raţională este trecerea de la aparenţă la existenţă, reducerea primei la ultima. Filosofia, care începe la greci cu preocupări de acest fel, se va dezolta în două ipostaze: (1) cunoaşterea existenţei ca existenţă, încercarea de a satisface năzuinţa desinteresată a minţii de a cuprinde şi înţelege întregul regresînd de la ceea ce este întemeiat la temei, de la ceea ce este condiţionat la ceea ce este necondiţionat, de la relativ la absolut; (2) înţelepciune, încercarea de a da o îndrumare a vieţii bazată pe cunoaşterea absolutului.

Cosmologia ioniană conţine în mod tacit, nemărturisit, o distincţie exprimată alegoric pentru întîia dată în versurile lui Xenofan, distincţia dintre cunoaşterea existenţei sau fiinţei, o cunoaştere ce va fi numită ştiinţă *(episteme)* şi ceea ce ştim despre fenomene, despre aparenţe, opinia *(doxa).* Xenofan credea că oamenii nu pot avea o cunoaştere certă, cu valoare absolută, adică o cunoaştere a fiinţei; o asemenea cunoaştere ar fi

---

1 Vezi John Burnet, *Greek Philosophy. Thales to Plato,* Macmillan, London, 1924.

rezervată doar zeilor. Şi chiar dacă cunosc adevărul, ei nu pot şti că îl cunosc. Dincolo de această atitudine - care-l poate califica drept precursor al failibilismului modern - Xenofan este, poate, primul filosof care a sugerat în mod clar antiteza dintre cunoaşterea aparenţei şi cunoaşterea existenţei, dintre ştiinţă şi opinie, antiteză ce a devenit apoi o dominantă tematică a gîndirii greceşti şi a gîndirii occidentale în genere[1]. Filosofia lui Parmenide, eleatul, se va întemeia pe această antiteză. Parmenide credea că pentru un filosof diversitatea şi mişcarea sînt iluzorii. Existenţa este unică şi imobilă. Textele lui Parmenide opun raţiunea *(nous),* facultatea de cunoaştere a existenţei, a fiinţei, perceperii prin simţuri. Simţurile ne înşeală, căci tot ce aflăm prin ele este aparenţă. Adevărul, cum va spune Democrit, elevul lui Parmenide, "este în adîncuri"[2].

Această temă filosofică - simţurile ne înşeală în timp de raţiunea ne dezvăluie existenţa situată dincolo de aparenţe - o temă încă implicită la filosofii ionieni, este formulată explicit de Anaxagora. În textele acestui gînditor din secolul al V-lea î. Chr. sînt deplînse slăbiciunea şi caracterul înşelător al simţurilor. Tema va căpăta un profil şi mai clar în scrierile lui Democrit. Atomul şi vidul sînt singurele existenţe. Însuşirile fenomenelor percepute de simţuri, însuşiri care nu sînt proprii atomilor, nu au o existenţă obiectivă. Iată un pasaj deosebit de semnificativ în acest sens: "Există două forme ale cunoaşterii, cea autentică şi cea obscură. Celei obscure îi aparţin următoarele: vedere, auz, gust, pipăit. Cealaltă formă este însă cea autentică, care este însă cu totul despărţită de prima."[3] Punctul de vedere al lui Democrit pare să fi fost acela că existenţa, realitatea stabilă, neschimbătoare, poate fi cunoscută numai de raţiune şi nu de simţuri. Sextus Empiricus apropie, sub acest aspect, vederile lui Democrit de cele ale lui Platon. Amîndoi ar susţine că numai ceea ce este *inteligibil,* inaccesibil simţurilor, are cu adevărat existenţă. Simţurile sînt o barieră ce ne desparte de realitate. Adevărul este accesibil doar raţiunii. Unii comentatori contemporani apreciază că această apropiere este fundamentală, dincolo de deosebirile dintre ideile celor doi gînditori asupra naturii existenţei sau fiinţei: "Democrit gîndea, în cele din urmă, că realitatea poate fi înţeleasă numai de minte *(mind),* nu de simţuri, că este opusă lumii simţurilor, ca ceea ce este stabil, permanent, neschimbător, se opune la ceea ce este un constant flux al schimbării (constrastul dintre fiinţă şi devenire) şi chiar că cel mai bun nume pentru aceste obiecte reale, neschimbătoare, inteligibile este «forme». Materialismul lui Democrit şi idealismul lui Platon reprezintă o veritabilă «armonie heraclitiană a opuşilor», reflectată într-o relaţie de afinitate şi de respingere (iubire şi ură)"[4]. Într-adevăr, pentru Platon, aşa cum o spune în dialogul *Republica,* ştiinţa "are ca obiect cunoaşterea a tot ce există, întocmai aşa precum este". Ştiinţa posedă doar filosoful, cel care vede lucrurile "în esenţa şi fiinţa lor neschimbătoare". Odată ce filosoful a ajuns să pătrundă, printr-o putere sau facultate de cunoaştere adecvată, adevărata natură a lucrurilor, el se eliberează, pe de o parte, de puterea aparenţelor, de convingere spontană că obiectele simţurilor au o

---

1 Pentru dezvoltări vezi W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy,* vol. I, Cambrige at the University Press, London, 1967, pp. 398-399.

2 Vezi Diogenes Laertios, *Deste vieţile şi doctrinele filosofilor,* Editura Academiei, Bucureşti, 1963, p. 448.

3 H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Weidmansche Buchandlung, Berlin, 1903, p. 406.

4 W. K. C Guthrie, *A History of Greek Philosophy,* vol. II, 1969, p. 462.

existenţă reală, iar pe de altă parte, poate explica de ce lucrurile ne apar aşa cum ne apar.

Într-o primă epocă de dezvoltare a explicaţiei raţionale a lumii consideraţiile cu privire la natura, formele, puterile şi limitele cunoaşterii, pe care le întîlnim în textele filosofilor, rămîn fugitive şi nesistematice. Unul din cei mai de seamă istorici contemporani ai filosofiei greceşti insistă asupra a ceea ce socoteşte a fi un adevăr important dar adesea neglijat: "Mai întîi, epistemologia, care a avut loc atît de însemnat în cercetarea filosifică ulterioară, ocupă o poziţie mult mai umilă în mintea unui gînditor din secolul al V-lea, unde a fost complet umbrită de cercetarea fiinţei, de ontologie. Nu trebuie să ne aşteptăm să o găsim discutată ca o problemă în sine sau cu relieful şi claritatea ce i-au fost conferite de secolele ulterioare"[1].

Formularea şi elaborarea sistematică a problemei cunoaşterii, ca temă filosofică, a fost pregătită în ultima jumătate a secolului V îndeosebi de sofişti. Deplasarea interesului filosofic de la universul fizic la fiinţa omenească, de la cosmologie şi ontologie la problemele existenţei omeneşti, a contribuit în diferite feluri la dezvoltarea unui spirit relativist şi sceptic. Istoricii atrag atenţia asupra mai multor factori care au favorizat acea reorientare a gîndirii pe care o reprezintă filosofia sofiştilor. Sofiştii continuă şi dezvoltă tradiţia dialecticii eleate cu scopuri preponderent distructive; Protagoras şi Gorgias au fost puternic marcaţi de critica eleată a punctului de vedere al gîndirii comune, cu deosebire de argumentele eleate împotriva mişcării. Ei au utilizat argumente de acest tip împotriva ideii unei realităţi absolute, situată dincolo de aparenţe, realitate ce ar constitui obiectul ştiinţei ca *episteme*. Totodată, conflictul speculaţiilor cosmologice a stimulat îndoiala în ceea ce priveşte capacitatea minţii omeneşti de a pătrunde pînă la principiile existenţei. Fiecare filosof pretinde că deţine secretul universului - spunea Gorgias - dar nu face în realitate nimic altceva decît să propună o nouă opinie. Argumentele filosofilor nu sînt, prin urmare, mai constrîngătoare decît cele pe care se sprijină opiniile comune. Relativitatea opiniilor se impunea tot mai clar odată cu înmulţirea şi strîngerea contactelor colectivităţii greceşti cu alte popoare prin colonizare, război, comerţ şi călătorii. Obiceiuri, tradiţii şi reguli considerate mult timp drept universale şi absolute se arată a fi locale şi, prin urmare, relative. Istoricul Herodot relata că Darius, împăratul perşilor, i-a întrebat pe greci dacă există un preţ pentru care şi-ar mînca părinţii morţi. După ce aceştia au respins cu oroare pînă şi ideea unei asemenea fapte, împăratul s-a întors spre indieni şi i-a întrebat dacă ar putea să-şi ardă părinţii morţi, aşa cum făceau grecii. Aceştia din urmă aparţineau unui trib care mînca cadavrele părinţilor şi au respins sugestia ca o împietate. Numeroase experienţe de acest fel duc la eroziunea ideii unui adevăr impersonal, anistoric, absolut. Atitudinea relativistă şi sceptică se exprimă atît în ideile teoretice, cît şi în practicile retorice ale sofiştilor. Protagoras susţinea că în ceea ce priveşte orice subiect există două raţionamente opuse unul altuia. El îşi pregătea elevii să susţină atît teza cît şi antiteza, să laude şi blameze aceleaşi lucruri, să prezinte argumentul considerat mai slab astfel încît să apară drept cel mai puternic. În locul adevărului, a unei pretinse cunoaşteri a lucrurilor aşa cum sînt ele în sine, a principiilor existenţei, sofiştii pun ceea ce este recunoscut ca adevărat de un grup, de o colectivitate într-un anumit moment al timpului. Altfel spus, adevărul

---

[1] *Ibidem*, p. 454.

există pentru sofişti ca individual şi temporal, nu universal şi etern, aşa cum au crezut pînă atunci filosofii. Lucrarea lui Protagoras *Despre adevăr* se deschide cu vestita sentinţă: "Omul este măsura tuturor lucrurilor: a celor ce sînt că sînt, a celor ce nu sînt, că nu sînt." Această exprimare enigmatică a generat multe controverse printre erudiţi. Istorici mai recenţi cad de acord că ea nu trebuie înţeleasă în spiritul filosofiei moderne; nu este vorba de o formulare *avant la lettre* a principiului solipsismului. Ceea ce atacă Protagoras aici este venerabila antiteză dintre *aparenţă* şi *existenţă,* care, cum spuneam, era la mare cinste la eleaţi. Pentru Protagoras nu există nici o diferenţă între ceea ce *apare* şi ceea ce *este;* există o singură lume, cea a fenomenelor şi despre fenomene nu putem avea decît opinii variabile de la un moment la altul, de la o persoană la alta, de la un grup la altul, de la o cetate la alta, de la o epocă la alta. Despre Gorgias, un alt sofist vestit, s-a spus că el încerca să probeze trei afirmaţii: prima - nu există nimic; a doua - dacă ar exista ceva nu ar putea fi cunoscut de oameni; a treia - dacă cineva ar cunoaşte ceva nu ar putea comunica altuia. Referindu-se la existenţă, Gorgias vizează ideile eleate despre existenţă, în primul rînd cele formulate de Parmenide. Argumentele sofiştilor se îndreaptă împotriva tuturor construcţiilor teoretice ale filosofilor în măsura în care acestea se sprijină pe supoziţia că există o realitate suprasensibilă, transcendentă, că există absolutul ca obiect al ştiinţei. Aceste argumente vizează dihotomia aparenţă-existenţă, opoziţia dintre o realitate fenomenală, accesibilă simţurilor, şi o existenţă suprasensibilă, imuabilă şi eternă. Ele se îndreaptă împotriva filosofiei gîndită ca *ştiinţă,* adică drept o cunoaştere cu valoare obiectivă despre principiile ultime ale existenţei.

Gîndirea sofiştilor a fost, aşadar, o gîndire în esenţă critică în raport cu orice tradiţie. Ea a contestat toate sursele de autoritate şi în egală măsură sursele autorităţii, tradiţiile morale şi politice, ca şi cele pe care se sprijineau pretenţiile filosofilor de a oferi o cunoaştere prin principii, o cunoaştere a absolutului.

Pretenţiile absolutiste ale raţiunii, contestate şi ridiculizate de sofişti, sînt reafirmate cu vigoare de clasicii filosofiei greceşti, în primul rînd de Socrate şi Platon. În dialogurile platonice construcţia ontologică se împleteşte strîns cu critica relativismului sofiştilor. Ontologia, ca ştiinţă despre absolut, ştiinţă ce are drept obiect existenţa în sine, formele pure, ideale, imuabile, face corp comun cu întemeierea teoretică a moralei şi politicii. Afirmarea posibilităţii raţiunii despărţite de simţuri de a cunoaşte principiile existenţei, de a explica lumea aparenţelor şi de a oferi o fundamentare ultimă a valorilor devine acum o temă epistemologică. Prin reflecţia sistematică asupra cunoaşterii, asupra naturii, puterilor şi valorii ei, sînt legitimate dihotomiile *aparenţă-existenţă, opinie-ştiinţă,* dihotomii împotriva cărora s-a îndreptat, cum am văzut, gîndirea critică a sofiştilor. Locul *dogmatismului spontan* al primilor filosofi îl ia acum ceea ce P. P. Negulescu numeşte un *dogmatism reflectat*[1]. Ca poziţie epistemologică, dogmatismului reflectat reprezintă mai întîi o încercare de întemeiere a presupoziţiei de bază a ontologiei, a distincţiei dintre realitatea sensibilă, dintre lumea aparenţelor şi lumea esenţelor, realitatea suprasensibilă, existenţa sau fiinţa. Totodată, dogmatismul, ca poziţie epistemologică, constituie o explicaţie a posibilităţii ştiinţei *(episteme),* a posibilităţii cunoaşterii

[1] Vezi P. P. Negulescu, *Op. cit.*, p. 45.

principiilor existenţei. Filosofia lui Platon din perioada dialogurilor de maturitate poate fi privită ca o amplă şi impresionantă dezvoltare a temei opoziţiei dintre aparenţă şi existenţă, dintre lumea sensibilă şi lumea inteligibilă. În această antiteză materialitatea este asociată cu mişcarea, cu devenirea ca semn al imperfecţiunii, iar idealitatea cu imuabilitatea şi eternitatea, pecete ale perfecţiunii. Există o ierarhie şi în ordinea cunoaşterii ce exprimă dualitatea fundamentală aparenţă-existenţă. Lumea instabilă a aparenţelor constituie obiectul opiniilor, în timp ce lumea esenţelor pure, imuabile reprezintă obiectul ştiinţei. Problema cunoaşterii este problema explicării posibilităţii pătrunderii prin raţiune a principiilor, a existenţei perfecte şi imuabile. Aceste două teme revin şi în filosofia lui Aristotel. Pentru Parmenide, care a distins primul în mod clar că între ştiinţă şi opinie, ultima era un amestec între existenţă şi nonexistenţă şi, ca atare, falsă. Platon, dimpotrivă, pare să postuleze o stare intermediară între cunoaştere şi contrariul ei. Obiectul acestei forme intermediare de cunoaştere ar fi lumea fenomenelor, căreia Parmenide i-a negat orice fel de existenţă. Platon pare să-i confere o semiexistenţă, o poziţie intermediară între existenţă şi nonexistenţă, în măsura în care aparenţele sau fenomenele sînt socotite copii imperfecte ale ideilor. Unii interpreţi ai textelor platonice cred că filosoful ar fi postulat un nivel intermediar situat între cel al existenţei şi nonexistenţei. "Platon a descris lucrurile perceptibile uneori ca între a fi şi a nu fi frumoase, mari etc., uneori ca devenind şi schimbîndu-se, în opoziţie cu existenţa (fiinţa) pur şi simplu... Faptul că un lucru poate deveni din mic mare sau să fie mic sau mare în relaţie cu alte lucruri era, pentru el, proba că ele nu erau nici nonexistente, nici pe deplin existente. Existenţa, imuabilitatea şi caracterul absolut erau în spiritul său inseparabile."[1] Concepţia lui Platon asupra nivelurilor cunoaşterii şi explicaţia pe care o dă posibilităţii cunoaşterii fiinţei, a realităţii imuabile şi absolute, exprimă foarte bine dependenţa ideilor despre cunoaştere de concepţia generală asupra existenţei, subordonarea epistemologiei unei viziuni ontologice. Totodată concepţia platonică ilustrează exemplar ideea că postularea unei realităţi transcendente, cu totul separată de lumea fenomenelor, ca obiect al ştiinţei *(episteme)*, atrage după sine acceptarea supoziţiei că există o facultate de cunoaştere privilegiată care face cu putinţă ştiinţa, cunoaşterea absolutului.

Dezvoltarea epistemologiei ca modalitate de legitimare a ontologiei şi subordonarea problemei cunoaşterii unei viziuni ontologice sînt caracteristice şi pentru filosofia lui Aristotel. Aristotel critică şi respinge concepţia platonică cu privire la transcendenţa formelor. Pentru Aristotel formele sînt imanente, nu transcendente, în raport cu fenomenele, cu lumea accesibilă experienţei. Ele sînt însă, aidoma formelor platonice, imateriale, eterne, imuabile. Ştiinţa este cunoaşterea cauzelor lucrurilor, a fenomenelor accesibile experienţei, în primul rînd a cauzelor lor formale. Problema cunoaşterii constă în explicarea posibilităţii ştiinţei. Răspunzînd la această întrebare, teoria aristotelică a ştiinţei, se descompune în două părţi: explicarea posibilităţii cunoaşterii cauzelor sau principiilor şi explicarea posibilităţii de a deriva fenomenele din cauze sau principii.

Tendinţele relativiste şi sceptice care şi-au găsit expresia în învăţăturile sofiştilor au primit o elaborare sistematică în scepticismul grec. Dezvoltîndu-se în opoziţie cu marile construcţii ale gîndirii, cu filosofiile lui Platon şi Aristotel, cu stoicismul şi epicureismul,

---

[1] W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, 1975, p. 497.

scepticismul constituie o argumentare metodică a imposibilităţii ştiinţei ca *episteme*. Scepticismul a fost dezvoltat, ca teorie epistemologică, printr-o mare varietate de argumente ce întemeiază necesitatea suspendării judecăţii. "Suspendarea judecăţii - scrie Sextus Empiricus - este o stare a intelectului prin care nici nu negăm, nici nu afirmăm un lucru."[1] Principiul scepticismului este că fiecărui argument i se împotriveşte un alt argument, tot atît de valabil. Potrivit scepticului, tot ceea ce putem afirma este că avem anumite senzaţii, anumite sentimente, anumite trăiri. De existenţa acestora nu ne putem îndoi deoarece ele ne sînt date. Scepticul se îndoieşte însă de orice în afară de ceea ce simte în mod nemijlocit. El vorbeşte numai despre ceea ce îi apare fără a formula nici o opinie despre ceea ce sînt şi despre felul cum sînt lucrurile în sine, dincolo de aparenţe. "Spre exemplu, faptul că mierea ni se înfăţişează dulce - acest lucru îl acceptăm; aici simţim dulcele prin senzaţie. Dar e obiect de cercetare pentru noi dacă e dulce şi în realitate. Iar aceasta priveşte nu ceea ce apare, ci ceea ce se spune despre ceea ce apare. Şi dacă formulăm probleme care se împotrivesc celor ce apar în senzaţii, nu urmărim - prin ceea ce spunem - să înlăturăm senzaţiile, ci să arătăm imprudenţa şi pripa cu care dogmaticii afirmă unele lucruri. Căci dacă judecata noastră este atât de amăgitoare încît ne înşeală chiar în ceea ce priveşte percepţiile văzului, cum să nu privim cu bănuială această judecată cînd este vorba de lucruri neevidente, astfel încît nu trebuie să ne pripim a o asculta şi urma."[2] În acest pasaj este formulată o temă epistemologică centrală, cea a distincţiei dintre *trăire* şi *cunoaştere*. Stările de conştiinţă, trăirile, sînt certe şi ca atare sustrase îndoielii. Orice afirmaţie şi negaţie cu privire la o realitate dincolo de aparenţe, de ceea ce ne este dat prin trăirile noastre, trebuie supusă îndoielii. Trăirile sînt subiective şi neîndoielnice, certe, în timp ce orice pretenţie de a avea o cunoaştere cu valoare obiectivă va trebui supusă îndoielii. Nu există nici o certitudine în afară de cea a stărilor noastre subiective. Scepticii au argumentat imposibilitatea unei cunoaşteri cu valoare obiectivă printr-o diversitate de argumente cunoscute sub numele de *tropi*. Suspendarea judecăţii este rezultatul opunerii afirmaţiilor. Opunem unele percepţii altor percepţii, unele argumentări altor argumentări, precum şi percepţiile ideilor generale şi invers.

Într-o evaluare generală a tradiţiei scepticismului antic grec se va putea observa că el are două feţe complementare. Pe de o parte, scepticismul reprezintă o argumentare sistematică a imposibilităţii ştiinţei, a tezei că oricărui argument i se poate opune unul tot atît de puternic. Această temă teoretică a scepticismului a fost susţinută cu argumente pătrunzătoare dar şi prin apel la multe subtilităţi gratuite, pentru a nu spune sofisme. Nu este de mirare că scepticii numiţi şi *pyrrhonieni* au putut fi uneori confundaţi cu sofiştii. În acest caz ei nu au fost luaţi prea în serios, considerîndu-se că arta lor dialectică reprezintă doar o exercitare distructivă a facultăţii critice a intelectului, menită să surprindă, să descumpănească şi să trezească admiraţie. V. Brochard scria: "Scepticismul nu este mai mult decît o diferenţă între diferite dogmatisme; nu sîntem sceptici faţă de noi înşine, ci faţă de alţii; scepticismul nu este un lucru, ci o relaţie, o diferenţă, o limită... Este atitudinea pe care o ia un dogmatic pentru a-l combate pe altul;

---

1 Sextus Empiricus, *Opere filosofice*, vol. I, Editura Academiei, 1965, p. 22.

2 *Ibidem*, p. 24.

este o nefiinţă pură; scepticismul nu este decît un nume de război"[1]. În ciuda unor asemenea excese, se cuvine totuşi subliniat că prin această faţă a sa scepticismul a reprezentat primul examen critic sistematic şi insistent al posibilităţii unei cunoaşteri cu valoare obiectivă, prima expresie istorică clară a înţelegerii filosofiei drept critică a cunoaşterii. Mult înaintea lui Kant, scepticismul situează analiza posibilităţii cunoaşterii în centrul preocupărilor filosofice. Critica sceptică avertizează că cercetarea posibiităţii cunoaşterii trebuie să premeargă, atît construcţiei ontologiei, cît şi oricărei încercări de întemeiere ontologică a moralei, a religiei sau a instituţiilor sociale. Prin a doua faţă a sa, sceptisimul ar putea fi caracterizat drept o ipostază preponderent negativă a filosofiei fenomeniste, a acelei filosofii care limitează orizontul vieţii intelectuale şi a vieţii practice la lumea aparenţelor, a fenomenelor. Nu putem şti cum sînt lucrurile, ci numai cum ne apar ele. Convingerea scepticului este că tocmai prin desprinderea de orice aspiraţie şi tentaţie de a trece dincolo de aparenţe, de fenomene, de a ne angaja faţă de idei dogmatice cu privire la natura reală a lucrurilor, va deveni posibilă o viaţă mai satisfăcătoare. Învăţarea din experienţă reprezintă singura călăuză atît în conducerea vieţii individului, cît şi în căutarea celei mai mulţumitoare forme de convieţuire socială şi de guvernare. Totodată, observarea fenomenelor şi desprinderea regularităţilor în cursul naturii ne permit să dezvoltăm acele arte practice şi meşteşuguri care fac viaţa mai uşoară, ne alină suferinţele şi ne îngăduie să ne dăruim contemplării dezinteresate. În această ipostază, scepticismul reprezintă o înţelegere originală a vieţii, o înţelepciune inspirată de conştiinţa failibilităţii cunoaşterii şi a lipsei de îndreptăţire a oricărei intoleranţe dogmatice. În raport cu încrederea nelimitată a filosofilor din epoca clasică şi de mai tîrziu în puterile raţiunii omeneşti, scepticismul grec ar putea fi caracterizat drept o poziţie mai realistă. Este starea de spirit a maturităţii, dacă nu a senectuţii.

Aceste consideraţii istorice sumare cu privire la originea problemei cunoaşterii ne pot conduce spre o concluzie mai generală. Interesul pentru analiza şi critica cunoaşterii a fost trezit, întreţinut şi potenţat de două tipuri de preocupări filosofice: pe de o parte, preocuparea de a legitima pretenţia unor construcţii teoretice că ele reprezintă cunoaştere şi ştiinţă, pe de altă parte, preocuparea de a stabili condiţii şi criterii ale cunoaşterii cu valoare obiectivă în vederea orientării şi aprecierii perspectivelor oricărei activităţi care îşi propune ţeluri cognitive, a evaluării rezultatelor ei. Prima modalitate de abordare a problemei cunoaşterii este caracteristică pentru filosofiile de tip constructiv. Filosoful formulează mai întîi teorii şi încearcă apoi, prin consideraţii epistemologice, să argumenteze că aceste teorii reprezintă *cunoaştere* sau *ştiinţă,* într-un sens sau altul al acestor cuvinte. Este modalitatea pe care o ilustrează marile sisteme metafizice. Metafizicianul va califica propria sa teorie drept cea mai înaltă formă a cunoaşterii; consideraţii epistemologice sumare sau o teorie epistemologică elaborată sînt menite să susţină această pretenţie. A doua modalitate de analiză a cunoaşterii este cea caracteristică filosofiilor de tip critic. Problema cunoaşterii, analiza naturii, originii, întemeierii, întinderii limitelor şi valorii cunoaşterii constituie, în acest caz, prima problemă filosofică, nucleul filosofiei teoretice. Este o orientare a interesului filosofic care s-a configurat pentru prima dată în tradiţia sceptică a antichităţii şi a primit o dezvoltare puternică în filosofia epocii moderne, atingînd o primă culminaţie în opera

---

[1] V. Borchard, *Les sceptiques grecs*, deuxième edition, Libraire Philosophique J. Vrin, 1932, p. 415.

lui Immanuel Kant. Marele filosof german a socotit că analiza naturii, întinderii şi limitelor cunoaşterii cu valoare obiectivă reprezintă centrul filosofiei teoretice. Pentru el întrebarea dacă metafizica este posibilă ca ştiinţă este prioritară în raport cu orice interogaţie metafizică. Prima problemă a filosofiei este: Ce putem şti?

Kant, ca şi alţi reprezentanţi proemiemineţi ai filosofiei de tip critic, a fost mereu în dispută cu gînditorii înclinaţi să creadă că problema cunoaşterii ar reprezenta o zonă mai specială şi mai periferică a interesului filosofic. Filosofii de orientare critică au respins, în primul rînd, supoziţia că cel care gîndeşte asupra fundamentelor ar trebui să se intereseze mai întîi de existenţă şi apoi de cunoaştere. Despre aceştia din urmă Kant spunea că sînt grăbiţi să ridice turnul fără a-i examina mai înainte temeliile. Autori ale căror opere ilustrează cel mai bine tradiţia analitică şi critică a filosofiei moderne nu obosesc să avertizeze că orice pretenţie de a spune ceva despre ştiinţă, despre existenţă, despre ceea ce sînt lucrurile în sine ar trebui să fie susţinută printr-o examinare prealabilă a naturii, puterilor şi limitelor cunoaşterii. Dacă o cunoaştere cu valoare obiectivă este în genere posibilă, în ce condiţie este ea posibilă, dacă teoriile propuse de filosofi pot pretinde să fie socotite contribuţii la cunoaştere, acestea sînt întrebări ce nu pot fi ocolite. Căci, în cele din urmă, orice aserţiune filosofică se raportează nu la lumea în sine, ci la o lume de cunoştinţe şi experienţe omeneşti. Iar dacă există sau nu facultăţi, capacităţi pe care le poate actualiza şi pune în valoare filosoful pentru a cunoaşte ultimele temeiuri ale existenţei, lucrurile în sine, aceasta este o întrebare ce nu poate căpăta răspuns decît pe calea unei analize critice a cunoaşterii. Dacă asemenea consideraţii şi argumente vor fi apreciate drept pertinente, concluzia nu va putea fi decît una singură: cu greu am putea nesocoti problema cunoaşterii fără a sacrifica ceva esenţial şi vital şi preocupările de ordin filosofic.

În istoria filosofiei teoretice de orientare critică, problema cunoaşterii a fost discutată tot timpul în două ipostaze distincte. Într-o primă ipostază, problema cunoaşterii este încercarea de a clarifica natura cunoaşterii, sursele cunoaşterii şi temeiurile unei cunoaşteri ce pretinde o valoare obiectivă. Într-o a doua ipostază, ea reprezintă o încercare de a apăra, legitima şi explica posibilitatea cunoaşterii în faţa îndoielilor sceptice. Chiar dacă sînt distincte, aceste două ipostaze ale problemei cunoaşterii nu sînt fără legătură una cu alta. Pe de o parte, trebuie să se admită în prealabil că există cunoaştere, ştiinţă pentru a putea cerceta natura cunoaşterii, condiţiile pe care trebuie să le satisfacă o cunoaştere bine întemeiată. Pe de altă parte, vor trebui formulate mai întîi condiţii minime ale unei cunoaşteri cu valoare obiectivă pentru a putea stabili, apoi, dacă aceste condiţii sînt satisfăcute sau vor putea să fie, în genere, satisfăcute. Sînt formulate criterii ale cunoaşterii prin analiza a ceea ce se recunoaşte că reprezintă o cunoaştere, iar pretenţiile de cunoaştere sînt judecate, apoi, în lumina acestor criterii. Cele mai reprezentative teorii epistemologice ale trecutului şi prezentului exemplifică variate modalităţi de corelare a demersurilor ce desprind criterii şi valori, pornind de la analiza faptelor, cu demersurile în care faptele sînt judecate prin raportare la criterii şi valori.

Lecturi

1. **J. Burnet**, *Greek Philosophy. Thales to Plato,* Macmillan and Co., London, 1924, pp. 1-13, 105-122.
2. **P. P. Negulescu**, *Problema cunoaşterii*, Editura Academiei, Bucureşti, 1969, pp. 39-75.
3. **W. K. C. Guthrie**, *A History of Greek Philosophy,* Cambridge at the University Press, vol. I, 1967, pp. 395-401; vol. II, 1969, pp. 454-465; vol. III, 1969, pp. 176-188.
4. **Platon**, *Opere IV,* Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1983, pp. 51-91: *Opere V,* Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1986, pp. 312-318.
5. **Sextus Empiricus**, *Opere filosofice,* Editura Academiei, Bucureşti, 1965, pp. 21-61.
6. **Imm. Kant**, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă,* Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1987, pp. 46-56, 67-69.

SECŢIUNEA I

CONCEPTUL DE CUNOAŞTERE

Orice teorie asupra cunoaşterii urmăreşte în mod premeditat sau realizează implicit o determinare a conceptului cunoaşterii. Unii filosofi întreprind încercări frontale de clarificare şi precizare a conceptului, ca punct de plecare în analiza unor teme consacrate, cum sînt cele ale originii, întinderii sau valorii cunoaşterii. În opera altora contururile conceptului pot fi desprinse prin evidenţierea supoziţiilor ce susţin puncte de vedere şi consideraţii privitoare la diferite aspecte ale problemei cunoaşterii. O tratare sistematică a problemei cunoaşterii va trebui să înceapă cu prezentarea şi discuţia critică a cîtorva din cele mai reprezentative încercări de a răspunde la întrebarea: "Ce este cunoaşterea?"

Conceptul cunoaşterii împărtăşeşte soarta multor concepte ale gîndirii comune, pe care oamenii ştiu să le mînuiască, adică să le aplice adecvat în diferite împrejurări, fără să fie în stare să le determine cît de cît mulţumitor. Ei pot să distingă net o situaţie în care sînt de acord să aplice conceptul de cunoaştere de alteie în care nu vor aplica acest concept, chiar dacă pot fi puşi în încurcătură cînd este vorba de a aplica conceptul în unele situaţii intermediare în raport cu acestea. Ei vor aplica, bunăoară, conceptul cunoaşterii ştiinţei şi nu-l vor aplica unor plăsmuiri ale imaginaţiei, cum sînt basmele. În cazul termenului *cunoaştere,* ca şi a altor termeni de care se interesează filosofii, o împrejurare care îngreunează orice încercare de precizare şi clarificare este sfera lor foarte largă de aplicare. Există o mare varietate de activităţi şi de rezultate ale activităţilor omeneşti cărora le aplicăm termenul *cunoaştere* şi este clar din capul locului că nu putem spera să desprindem una sau mai multe trăsături comune tuturor acestora. Diversitatea înţelesurilor cuvîntului *cunoaştere* şi a altor cuvinte înrudite *(cunosc, ştiu),* variaţia acestor înţelesuri în funcţie de situaţiile de viaţă în care sînt folosite cuvintele, sugerează că nu există unul sau mai multe atribute comune tuturor activităţilor şi produselor activităţilor cărora li se aplică aceste cuvinte. Se pare că între ele nu există decît "asemănări de familie". Unii filosofi au apreciat că preocupările epistemologice sînt justificate fie şi numai ca încercări de a explica ceea ce este comun utilizărilor atît de variate ale unor cuvinte cum sînt *cunoaştere* şi *cunosc,* şi s-au întrebat pe ce căi ar putea fi atins acest obiectiv. Căzînd de acord că multitudinea sensurilor şi utilizărilor curente ar putea fi cu greu subsumată unuia şi aceluiaşi concept, ei şi-au propus un obiectiv mai modest. Acest obiectiv este de a preciza din punct de vedere conceptual intuiţia ce susţine unele din utilizările frecvente ale acestor cuvinte, chiar dacă nu este în acord cu toate sensurile lor.

Se cuvine să semnalăm însă de la început că modul cum a fost gîndit demersul potrivit pentru realizarea unui asemenea obiectiv scoate la iveală deosebiri semnificative

în ceea ce priveşte înţelegerea şi practica analizei filosofice. Astfel, autorii care au inaugurat o tradiţie distinctă în gîndirea analitică a secolului nostru, aşa-numita filosofie a limbajului comun *(ordinary language philosophy),* au socotit că filosoful trebuie să urmărească, mai întîi, clarificarea felului în care sînt folosite cuvintele *cunoaştere, a cunoaşte* şi alte expresii înrudite în vorbirea curentă. Aceasta este o orientare descriptivă în analiza cunoaşterii. Alţi autori au crezut, dimpotrivă, că o asemenea clarificare ar fi doar o parte, nu neapărat cea mai importantă, a ceea ce ar trebui să ofere o analiză a cunoaşterii. Convingerea lor este că filosoful este ţinut să determine nu numai ceea ce este cunoaşterea *ca fapt,* ci, în primul rînd, ceea ce este *de drept* cunoaşterea. Altfel spus, ţinta analizei filosofice ar fi precizarea a ceea ce trebuie să fie cunoaşterea. Conceptul de cunoaştere pe care-l propune o asemenea analiză ar îngădui nu numai o mai bună înţelegere a unor dintre folosirile curente ale expresiilor epistemice *(a cunoaşte, a crede, a fi sigur, a se îndoi),* ci şi o evaluare critică a reprezentărilor comune. În opoziţie cu prima orientare, aceasta este orientarea normativă în analiza cunoaşterii.

> Iată o caracterizare deosebit de clară a acestei din urmă orientări într-o scriere recentă: "Începem cu presupuneri ale simţului comun şi ale ştiinţei despre ceea ce este real şi ceea ce este cunoscut. Aceste convingeri constituie datele ce ne stau la dispoziţie, poate chiar date în conflict, dacă simţul comun şi ştiinţa intră în conflict. Obiectivul cercetării filosofice, în care epistemologia critică este o componentă fundamentală, e să dea socoteală de aceste date. Explicaţia este însă critică. Uneori explicăm datele, alteori le înlăturăm. De cele mai multe ori un epistemolog de orientare critică este dator să construiască o teorie a cunoaşterii care să explice cum cunoaştem lucrurile pe care credem că le cunoaştem, dar în puţine cazuri, o teorie poate să explice de ce credem că avem cunoaştere cînd nu cunoaştem"[1].

Tensiunea dintre aceste două orientări se face simţită nu numai în filosofia contemporană, ci şi în filosofia secolelor trecute. Ca opţiuni fundamentale, situarea preponderent descriptivă sau normativă exercită o influenţă considerabilă asupra spiritului în care este întreprinsă analiza filosofică a cunoaşterii. Prin raportare la situări radicale, care evidenţiază contrastul dintre cele două abordări, putem, desigur, identifica şi puncte de vedere mai nuanţate, ce ocupă o poziţie oarecum intermediară.

1. Distincţii prealabile

Pentru a înţelege mai bine ceea ce îşi propun să clarifice analiştii cunoaşterii este util să facem cîteva distincţii preliminare. Acestea sînt distincţiile dintre cunoaşterea propoziţională sau explicită şi cunoaşterea tacită, dintre cunoaşterea nemijlocită,

---

[1] K. Lehrer, *Theory of Knowledge*, Routledge, London, 1990, p. 2.

imediată, numită de unii autori şi intuitivă, şi cunoaşterea mijlocită, derivată, discursivă, precum şi dintre cunoaşterea *a priori* şi cunoaşterea *a posteriori.*

Printre utilizările curente ale cuvintelor *cunoaştere, ştiinţă, a cunoaşte, a şti* putem deosebi mai întîi acelea în care aceste cuvinte indică o anumită pricepere sau competenţă şi cele în care ele desemnează aserţiuni despre stări reale sau ipotetice ce pot fi corecte sau incorecte, adevărate sau false. În primul sens, vom spune că cineva ştie să cînte la pian, să facă de mîncare sau să joace şah. În ce de-al doilea, vom susţine că cineva are cunoştinţe despre o anumită persoană, despre o anume ţară, cunoştinţe despre lumea fizică ş.a.m.d. Cunoaşterea pe care se sprijină în mare măsură multe activităţi omeneşti este o cunoaştere tacită. Cunoaşterea tacită poate fi caracterizată în mod negativ spunînd că este acea cunoaştere ce nu poate fi despărţită de activitatea în a cărei producere intervine. În acest sens, cunoaşterea tacită este o cunoaştere în stare practică. Fără îndoială că, atunci cînd există interes şi preocupare în această privinţă, se poate progresa destul de mult în formularea de criterii, reguli şi norme pentru diferite activităţi omeneşti. Iar în acest proces o parte a cunoaşterii noastre va înceta să mai fie tacită. Observînd în treacăt că de multe ori o asemenea explicitare a cunoaşterii tacite nu va fi necesară sau utilă, este mult mai important de subliniat că elemente esenţiale ale cunoaşterii noastre tacite nu pot fi captate prin enunţuri ce descriu sau prescriu ceva.

Este clar că un tratat de interpretare muzicală, o carte de bucate sau un manual de şah, scrise de un interpret genial, de un bucătar vestit şi de un mare campion de şah, nu conţin elemente esenţiale a ceea ce ştiu aceştia. Ceea ce este adesea determinant în arta lor nu va putea fi prins şi redat în întregime prin definiţii sau reguli. Cunoaşterea tacită pe care o încorporează diferite performanţe ale oamenilor poate fi comunicată şi însuşită numai pe cale practică, prin raportare la realizări exemplare pentru un anumit gen de activitate. Meseriile şi artele se deprind, cum bine se ştie, într-o relaţie directă dintre meşter şi ucenic, dintre maestru şi discipol, adică "văzînd şi făcînd". Această constatare nu este valabilă însă numai pentru activităţi într-un fel sau altul practice, cum sînt artele şi meseriile, ci şi pentru activităţi prin excelenţă intelectuale. Este cazul cercetării ştiinţifice, teoretice şi experiementale. Oricît de surprinzător ar putea să pară acest lucru pentru cei ce privesc munca ştiinţifică din afară şi de la distanţă, mărturiile practicienilor cercetării converg spre concluzia că tinerii învaţă de cele mai multe ori să formuleze şi să rezolve în mod independent probleme ştiinţifice conducîndu-se după exemple, şi nu aplicînd pur şi simplu anumite reguli şi recomandări generale.[1] Istoricul şi filosoful american al ştiinţei, Thomas Kuhn, care a utilizat şi consacrat cuvîntul *paradigmă* pentru a desemna realizări ştiinţifice exemplare ce oferă pentru o perioadă de timp cadrul şi orientarea activităţii unui grup de cercetători, a contribuit în mod substanţial prin scrierile lui istorico-filosofice la dezvoltarea conştiinţei acestui fapt. Din această perspectivă, deosebirea dintre cunoaşterea tacită şi cunoaşterea explicită poate fi caracterizată drept deosebirea dintre cunoaşterea cuprinsă în situaţii concrete şi cunoaşterea cuprinsă în enunţuri, definiţii, reguli, criterii şi legi. Pentru distincţia dintre cunoaşterea tacită şi cunoaşterea explicită, în sensul pe care i-l dă Kuhn, este potrivit să ne referim la contrastul dintre învăţarea pe bază de exemple şi învăţarea pe bază de reguli sau criterii. Un exemplu este învăţarea declinărilor sau conjugărilor pe bază de reguli sau pe bază de exemple, de paradigme. Un alt exemplu îl constituie învăţarea a ceea ce deosebeşte diferite specii de plante şi animale pe temeiul

[1] Pentru dezvoltări deosebit de instructive în această privinţă, vezi M. Polanyi, *Personal Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London, 1958.

unor reguli sau criterii taxonomice sau pe bază de înfăţişări exemplare. Să ne gîndim la felul cum realizează asemenea identificări în teren botanistul şi zoologul şi, respectiv, ţăranul şi pădurarul.

Cunoaşterea tacită este, aşadar, o cunoaştere distinctă şi alternativă faţă de cunoaşterea explicită, cuprinsă în enunţuri generale, în reguli şi definiţii. Ea nu este pur şi simplu o cunoaştere embrionară, o cunoaştere nedezvoltată. Cum am spus, există posibilitatea de a explicita, în anumite limite, o cunoaştere tacită. Această explicitare nu este însă adesea necesară şi nu reprezintă întotdeauna şi sub toate aspectele un cîştig. În acest proces pot fi înregistrate nu numai cîştiguri, ci şi pierderi. Pentru înfăptuirea unor obiective determinate cunoaşterea tacită poate fi pe deplin suficientă.

Spre deosebire de cunoaşterea cuprinsă în enunţuri ce sînt fie adevărate, fie false sau fie probabil adevărate, fie probabil false, cunoşterea tacită ce intervine în exercitarea activităţilor omeneşti şi se exprimă prin performanţe individuale şi de grup este susceptibilă de cît de multe gradaţii. Cînd afirmăm, cum o facem de atîtea ori, că cineva înfăptuieşte un anumit lucru mai bine decît altcineva, aceasta este şi o evaluare comparativă a cunoaşterii tacite. Dintr-un alt punct de vedere, cunoaşterea tacită, care este o cunoaştere în stare practică, se deosebeşte de cunoaşterea explicită, propoziţională, prin caracterul ei dispoziţional. Cunoaşterea tacită stă într-o varietate de dispoziţii de comportare pe care individul le deţine şi atunci cînd nu se angajează într-o anumită activitate. Pianistul nu încetează să ştie să cînte cu instrumentul său atunci cînd doarme, după cum poliglotul continuă să cunoască o limbă străină şi în intervalul de timp, poate mai lung, în care nu are prilejul să o vorbească.

Filosoful englez Giblert Ryle a dat o caracterizare sugestivă unor asemenea deosebiri introducînd distincţia dintre *a cunoaşte cum (knowing how)* şi *a cunoaşte că (knowing that).* A cunoaşte cum înseamnă să ştii să faci un anumit lucru. Singura probă a deţinerii unei astfel de cunoaşteri este capacitatea de a desfăşura cu succes o anumită activitate. Dimpotrivă, dovada cunoaşterii că poate fi făcută printr-o activitate verbală, pur intelectuală. Dacă excelenţa cunoaşterii tacite pe care o are un om se exprimă în calitatea performanţelor sale, întinderea şi temeinicia cunoaşterii sale explicite va fi apreciată după felul cum vorbeşte, cum răspunde la diferite întrebări. Contrastul dintre a cunoaşte cum şi a cunoaşte că este evident în situaţiile în care performerul oferă descrieri şi explicaţii cu totul neconcludente pentru ceea ce ştie de fapt, în vreme ce realizările practice pe care le obţine un om care s-a specializat să vorbească despre un anumit gen de activitate, să formuleze reguli şi criterii, este mult sub nivelul a ceea ce ne-am fi aşteptat. S-ar putea spune că primul ştie cum şi în mică măsură ştie că, iar celălalt este în situaţia inversă.

Ryle caracterizează inteligenţa drept un sistem complex de dispoziţii de comportare. Individul inteligent şi priceput este cel care realizează corect, eficient şi inventiv anumite activităţi manuale şi intelectuale. A cunoaşte cum are prioritate în raport cu a cunoaşte că în sensul următor: oamenii pot obţine performanţe remarcabile fără să fie în stare să formuleze reguli şi principii generale privitoare la condiţiile realizării anumitor performanţe. După cum se ştie, o practică eficientă precede, de regulă, standardizarea acestei practici prin formularea unor reguli. "Există multe feluri de activităţi în care se manifestă inteligenţă, activităţi ale căror reguli sau criterii sînt însă neformulate. Omul glumeţ, care va fi întrebat despre maximele şi regulile după care construieşte şi apreciază glume, nu poate da un răspuns. El poate să facă glume bune şi să recunoasă glume

proaste, dar nu poate să-şi dea nici sieşi, nici altora, reţete pentru asta. Practica umorului nu este un client al teoriei sale... Reguli ale raţionării corecte au fost formulate pentru prima dată de Aristotel, dar oamenii au putut să ocolească sau să descopere greşeli de raţionare mult înainte de a învăţa teoria lui cu privire la acestea, tot aşa cum oamenii de la Aristotel şi Aristotel însuşi pot în mod normal să tragă concluzii fără o raportare interioară la aceste formule... Ei nu îşi planifică raţionamentele înainte de a le construi. Într-adevăr, dacă ar trebui să planifice ce să gîndească înainte de a gîndi, ei nu ar gîndi niciodată; căci această planificare va fi, la rîndul ei, neplanificată"[1].

În calitatea ei de cunoaştere în stare practică, cunoaşterea tacită poate fi caracterizată drept formă a cunoaşterii. În istoria speciei, cunoaşterea explicită, verbală, s-a desprins treptat de cunoaşterea tacită. Cunoaşterea explicită poate fi apreciată drept forma cea mai evoluată a cunoaşterii, acea cunoaştere care îl distinge în primul rînd pe om de animalele superioare, îl ridică mult deasupra acestora. Omul se detaşează de lumea animală atît prin întinderea şi calitatea cunoştinţelor sale tacite, cît şi prin faptul că deţine o cunoaştere ce se constituie şi se transmite prin limbaj. Este o cunoaştere susceptibilă să fie nu doar practic adecvată sau inadecvată, cum este cunoaşterea tacită, ci adevărată sau falsă, este cunoaşterea ce poate şi trebuie să fie întemeiată sau justificată. Cerinţa adevărului şi cerinţa întemeierii sînt cerinţe specifice ale cunoaşterii propoziţionale, explicite. Din acest punct de vedere, cunoaşterea propoziţională este *cunoaştere* într-un sens mai tare al termenului decît cunoaşterea tacită. Caracterizarea ei drept cunoaşterea prin excelenţă nu este totuşi incompatibilă cu recunoaşterea originalităţii cunoaşterii tacite, a însemnătăţii vitale a celei din urmă şi a ireductibilităţii ei la cunoaşterea explicită.

O cale de analiză a cunoaşterii şi a formelor ei, explorată în ultimul timp de filosofi, este cea pe care o deschide determinarea conceptului cunoaşterii prin raportare la conceptul de informaţie[2]. Această cale poate oferi o alternativă radicală la analiza clasică a cunoaşterii, adică la încercarea de a introduce conceptul cunoaşterii pe baza conceptului de adevăr şi întemeiere. Chiar şi cei care nu sînt atraşi de o asemenea modalitate de analiză, ce constă în eliminarea unor concepte epistemice centrale, vor putea reţine că o distincţie ierarhică între mai multe tipuri de informaţie permite determinarea principalelor trepte în dezvoltarea evolutivă a cunoaşterii. Distincţiile conceptuale introduse în acest fel fac posibilă o mai bună clarificare a deosebirii dintre cunoaşterea tacită şi cunoaşterea explicită sau propoziţională[3].

Informaţia reprezintă, într-un sens foarte general al termenului, o reducere a domeniului evenimentelor posibile. Prin informaţie un sistem realizează o micşorare a incertitudinii sale cu privire la evenimente posibile. Toate sistemele ce posedă informaţie - roboţi, plante, animale, oameni - deţin *cunoaştere* într-un sens foarte elementar al cuvîntului. Comportarea adaptativă a acestor sisteme este determinată de informaţia pe

---

[1] G. Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson, London, 1949, p. 30.

[2] Această direcţie de analiză a cunoaşterii a fost inaugurată prin lucrarea lui Fred L. Dretske, *Knouledge and the Flow of Information*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1981.

[3] În expunerea acestor distincţii ne vom conduce după sinteza lui P. Bieri, *Generelle Einführung*, din P. Bieri (Hrsg), *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Athenäum Verlag, Frankfurt am Main, 1987, îndeosebi pp. 15-25.

care o deţin. O creştere sau scădere a cantităţii de informaţie generează schimbări semnificative în comportare. De exemplu, un robot foloseşte informaţia pe care o cîştigă prin dispozitivele sale senzoriale pentru a-şi adapta cît mai bine mişcările programului ce i-a fost prescris. Faptul că un sistem caracterizat printr-o comportare adaptativă posedă informaţie înseamnă că starea lui din punct de vedere informaţional are un rol determinant în trecerea de la intrarea senzorială la ieşirea comportamentală. Cel mai primitiv tip de informaţie este informaţia fizică sau fiziologică. Nu numai roboţii, dar şi organismele posedă o mare cantitate de asemenea informaţii. O varietate de stimuli sînt receptaţi şi prelucraţi determinînd reacţii cu valoare adaptativă, fără ca aceşti stimuli să fie "simţiţi" sau "percepuţi" în vreum fel. Este cazul stimulărilor ce determină mişcările ochilor, mişcările nevoluntare ale muşchilor, respiraţia, activitatea inimii etc. O parte din informaţia obţinută prin organele de simţ nu este, aşadar, înregistrată ca atare. Multe alte informaţii pe care ni le oferă simţurile sînt, dimpotrivă, resimţite, trăite. Asemenea informaţii senzoriale sînt, bunăoară, cele despre culori, sunete sau mirosuri. Ele constituie un al doilea tip de informaţie, informaţia fenomenologică. Cunoaşterea poate fi caracterizată într-un mod foarte general drept o capacitate de discriminare a diferitelor tipuri de informaţie. Informaţia fizică, fiziologică şi fenomenologică stau la baza tuturor acelor forme elementare de discriminare ce preced orice clasificare a stimulilor şi, în genere, capacitate de a crede ceva, de a avea o opinie. Este cazul cunoaşterii formelor, a mirosurilor, a sunetelor. Capacitatea de discriminare senzorială anterioară oricărei clasificări este proprie omului şi animalelor superioare. Şi capacitatea de a diferenţia calitativ diferite trăiri, stări subiective, în măsura în care organismul ce realizează aceste diferenţieri nu le poate clasifica şi descrie, ţine de această formă elementară de cunoaştere. Fiinţe omeneşti pot resimţi, de exemplu, stări subiective, cum ar fi cele pe care le numim afecţiune sau gelozie, fără să ştie că aceste stări sînt sentimente de afecţiune sau de gelozie. Copiii disting asemenea stări unele de altele înainte de a le putea subsuma unor noţiuni şi de a le putea astfel descrie. Şi animalele *cunosc* distincţia dintre diferite stări subiective, de exemplu, distincţia dintre plăcere, durere şi frică. Capacitatea de discriminare senzorială la animale puţin evoluate, la plante şi roboţi, se realizează fără informaţia fenomenologică. Planta distinge între lumină şi întuneric, între grade diferite de luminozitate fără a avea trăiri, stări subiective. La fel roboţii ce disting, de exemplu, forme. Capacitatea senzori-motorie de a alege anumite mişcări, de a le diferenţia de celelalte se realizează prin prelucrarea informaţiei fizice şi fiziologice, în lipsa unei informaţii fenomenologice. Pe de altă parte, a distinge înaintea oricărei capacităţi de clasificare şi descriere între diferite senzaţii şi diferite stări subiective, înseamnă a avea şi a diferenţia informaţii fenomenologice. Ansamblul performanţelor pe care Ryle le desemnează prin expresia *a şti cum* şi, în genere, cunoaşterea tacită reprezintă cunoaşterea ce constă exclusiv în informaţie fizică, fiziologică şi fenomenologică. Un al treilea tip de informaţie, tipul superior, este informaţia semantică. Informaţia semantică este informaţia cuprinsă în reprezentări semantice. Asemenea reprezentări, cum sînt cuvintele şi expresiile unei limbi naturale, sînt în acelaşi timp purtători de informaţie şi de semnificaţie. Unităţile de bază ale informaţiei semantice sînt semnificaţiile propoziţiilor, desemnate în engleză prin termenul *proposition*, pe care convenim să-l traducem, în lipsa unui echivalent românesc consacrat, prin *judecată*. Informaţia semantică este informaţie în formă generalizată, informaţie prin care lucrurile, situaţiile şi evenimentele individuale sînt subsumate noţiunilor.

Capacitatea de clasificare şi descriere apare şi se dezvoltă odată cu capacitatea de a produce informaţie semantică. Informaţia semantică este, cum am spus, conţinută şi comunicată, de obicei, prin propoziţii. Dacă aceste propoziţii sînt propoziţii declarative, ele au o valoare de adevăr. Informaţia semantică aduce cu sine, aşadar, distincţia dintre adevăr şi fals. Propoziţiile ce conţin informaţie semantică pot fi legate între ele prin raţionamente. Datorită inferenţei logice se poate trece de la o informaţie semantică la alta. În acest fel o informaţie semantică poate constitui *temei* pentru o altă informaţie semantică. Demersul raţionării şi întemeierii face posibilă construirea unei reţele de informaţii semantice ce depăşeşte mult domeniul informaţiei fizice şi fenomenologice. Cunoaşterea explicită sau propoziţională poate fi caracterizată drept cunoaştere bazată pe informaţie semantică. Ea constă din informaţii generalizate care au valoare de adevăr şi pot funcţiona drept temeiuri pentru alte informaţii semantice. Cunoaşterea propoziţională este şi ea o capacitate de discriminare, şi anume capacitatea de discriminare pe treapta cea mai înaltă, treapta pe care obiectele de discriminat sînt entităţi semantice, semnificaţii, valori de adevăr şi inferenţe logice. Această clarificare a distincţiei dintre cunoaşterea propoziţională, explicită şi cunoaşterea tacită, implicită, este în măsură să dea socoteală de faptul că analiza filosofică a cunoaşterii se va concentra asupra cunoaşterii propoziţionale, cunoaştere ce constă din informaţii înregistrate şi comunicate prin limbaj, informaţii susceptibile să fie adevărate sau false, a căror pretenţie de a fi adevărate este susţinută prin demersuri de întemeiere.

Distincţia dintre cunoaştere nemijlocită şi cunoaştere mijlocită, ca şi distincţia dintre cunoaşterea *a priori* şi cunoaşterea *a posteriori,* a fost introdusă cu referire la cunoaşterea propoziţională şi are sens numai cu referire la enunţuri a căror pretenţie de adevăr se cere întemeiată.

Distincţia dintre cunoaşterea nemijlocită şi cunoaşterea mijlocită poate fi introdusă ca distincţie dintre cunoştinţe ce sînt întemeiate sau derivate cu referire la alte cunoştinţe şi cele care nu sînt întemeiate sau derivate în acest fel. Este, de exemplu, distincţia dintre relatarea a ceea ce simt, percep sau gîndesc şi concluzia unui raţionament. Ea ar putea fi caracterizată drept distincţie dintre o cunoaştere primară şi o cunoaştere derivată, atît în sens genetic, cît şi în sens logic. O asemenea distincţie, deosebit de intuitivă şi familiară, este totuşi, cum se va vedea, problematică. O încercare de a da o elaborare filosofică ideii intuitive că noi avem o cunoaştere directă a lucrurilor a fost întreprinsă de Bertrand Russell. El a formulat distincţia dintre *luare la cunoştinţă* sau *cunoaştere directă (knowledge by acquaintance)*[1] şi *descriere (knowledge by description).* Deşi nu pretinde a fi un substitut pentru distincţia familiară dintre cunoaştere imediată şi cunoaştere mijlocită, dihotomia *luare la cunoştinţă-descriere* prezintă analogii semnificative cu aceasta. Luarea la cunoştinţă sau cunoaşterea directă este caracterizată de Russel drept o relaţie nemijlocită a subiectului cu obiectul cunoaşterii. O asemenea relaţie se stabileşte în senzaţie şi percepţie. Cînd văd soarele iau cunoştinţă prin vedere cu soarele. Tot aşa, cînd mi-e foame iau cunoştinţă cu foamea prin senzaţii de foame.

---

[1] S-ar putea găsi eventual o mai bună traducere a expresiei lui Russell. Am preferat traducerea poate stîngace a expresiei *knowledge by acquaintance* cu *luare la cunoştinţă* unor echivalenţe de dicţionar, cum ar fi *familiarizare* sau *recunoaştere.* Recunoaşterea, ce-i drept, poate fi opusă descrierii, dar sensul principal al cuvîntului - identificarea a ceva drept cunoscut mai înainte - nu serveşte această intenţie. O traducere liberă a expresiei *knowledge by acquaintance* este *cunoaştere directă* sau *cunoaştere intuitivă.*

Primele lucruri de care luăm cunoştinţă sînt date simţurilor şi ale introspecţiei, adică senzaţiile, impresiile memoriei şi ale imaginaţiei, propriile gînduri şi sentimente. Russell observă că obiecte ale luării la cunoştinţă pot fi de asemenea predicate spaţiale sau temporale ca *sub, deasupra, mai înainte* şi *mai tîrziu,* precum şi relaţii universale ca *deosebirea, asemănarea* sau *identitatea.* Tot ce este obiect al luării la cunoştinţă sau al cunoaşterii directe nu poate şi nici nu trebuie să fie definit, introdus cu referire la altceva. Putem să ne îndoim de faptul că există obiecte exterioare nouă dar nu ne putem îndoi de senzaţiile noastre. Luarea la cunoştinţă poate fi caracterizată drept o cunoaştere ce nu implică componente inferenţiale sau implică un minimum de inferenţe ce intervin atunci cînd recunoaşterea asemănărilor sau deosebirilor se face numai pe baza memoriei.[1] Spre deosebire de luarea la cunoştinţă, descrierea este cunoaşterea că ceva este aşa şi aşa, adică cunoaşterea prin atribuire de proprietăţi. Descrierea este cuprinsă în judecăţi şi se exprimă în propoziţii de tipul "Obiectul X este voluminos" sau "Persoana Y este deprimată". Nu are sens să întreb pe cineva pe ce temei afirmă că percepe lucrurile într-un anumit fel sau că are anumite trăiri subiective. Are, dimpotrivă, sens să ceri temeiuri atunci cînd cineva afirmă că lucrurile sînt aşa şi aşa. Iată de ce, în opoziţie cu luarea la cunoştinţă, descrierea va avea întotdeauna un caracter ipotetic. Obiectele materiale sau mintea altora, spre deosebire de impresiile senzoriale şi introspective, nu sînt obiecte ale luării la cunoştinţă. Ele sînt cunoscute prin descriere. Obiectele luării la cunoştinţă se prezintă nemijlocit minţii, cele ale descrierii nu. Distincţia dintre luare la cunoştinţă şi descriere a fost introdusă de Russell drept bază pentru formularea a ceea ce el a socotit a fi principiul epistemologiei empiriste. Acest principiu se sprijină pe presupunerea că noi trebuie să fi luat cunoştinţă sau să fi cunoscut direct în prealabil obiectele pe care le descriem în judecăţile noastre. Principiul este formulat astfel: "Întreaga noastră cunoaştere, atît cunoaşterea lucrurilor, cît şi cunoaşterea adevărurilor, se sprijină pe luarea la cunoştinţă *(acquaintance)* ca bază a ei.[2] Vom înţelege o judecată numai dacă am luat cunoştinţă în prealabil de termenii ce intervin în judecată. În formularea lui Russel, principiul empirismului este un principiu al semnificaţiei expresiilor. Noi înţelegem expresiile ce intervin într-o judecată dacă cunoaştem în mod direct obiectele, calităţile şi evenimentele la care se referă ele. În acest sens, descrierea se sprijină pe luarea la cunoştinţă. Distincţia lui Russell şi principiul pe care îl susţine această distincţie au fost criticate pe temeiul că noi înţelegem foarte bine şi cuvinte ce nu se desemnează obiecte ale luării la cunoştinţă sau ale cunoaşterii directe.

---

[1] "În acest sens pot afirma pe baza luării la cunoştinţă: «Ah, iarăşi acest miros aparte; nu ştiu ce îl produce, nu ştiu nici cel puţin cum să-l numesc. Este atît de diferit de orice mireasmă de flori, parfum, miros de ţigară, pîine prăjită, mardarină etc., încît nu pot nici cel puţin să-l situez în schema multidimensională a ordinii mirosurilor: dar ştiu că am simţit acest miros mai înainte şi sînt (în mod subiectiv) sigur că l-aş recunoaşte dacă l-aş simţi din nou»". (H. Feigl, *The Mental and the Physical,* în (eds.) H. Feigl, G. Maxwell, *Minnesota Studies in The Philosophy of Science,* vol. II, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1958, pp. 403-404).

[2] B. Russell, *The Problems of Philosophy,* Williams and Norgate, London, 1912, p. 75. Iată şi formularea unui alt filosof empirist: "Lumea noastră fiind ceea ce este poate fi, desigur, cunoscută prin descriere în oricare din elementele şi aspectele ei numai pe baza unui sprijin undeva în luarea la cunoştinţă directă. Aceasta mi se pare a fi una din pietrele unghiulare ale oricărei epistemologii empiriste, a celei vechi, ca şi a celei noi." (H. Feigl, *Op. cit.,* p. 433).

Cea din urmă dintre distincţiile pe care le-am menţionat este cea dintre cunoaşterea *a priori* şi cunoaşterea *a posteriori*. Ea rămîne pînă astăzi una din cele mai discutate şi controversate distincţii epistemologice. Este distincţia dintre cunoaşterea întemeiată pe experienţă, în primul rînd pe contactul prin simţuri cu lumea exterioară şi cunoaşterea ce poate fi întemeiată fără raportare la datele experienţei. Mulţi filosofi sînt de acord că adevărul unor enunţuri lipsite de conţinut informativ cum sînt "Toţi celibatarii sînt necăsătoriţi", sau "X este sau nu este între pasagerii acestui avion" este stabilit independent de experienţă. Unii filosofi susţin că enunţuri ca "Orice eveniment are o cauză", "Nimic nu provine din nimic", "În orice schimbare există ceva permanent", enunţuri care nu aparţin în mod evident categoriei de mai sus, constituie adevăruri de acelaşi tip. Afirmaţia că ar exista enunţuri cu conţinut informativ al căror adevăr ar putea fi cunoscut *a priori*, adică independent de experienţă, este deosebit de controversată de la Kant şi pînă în zilele noastre. Într-o formulare foarte generală şi încă vagă, un enunţ va fi considerat *a priori* dacă şi numai dacă ne dăm seama că este adevărat de îndată ce-l înţelegem. Necesitatea atribuită de obicei enunţurilor *a priori* este explicată tocmai prin independenţa adevărului lor faţă de fapte, de stări reale contingente, ce pot fi cunoscute numai prin experienţă.

2. Concepte ce intervin în analiza cunoaşterii: opinie, adevăr, întemeiere a opiniei

De la Platon şi pînă în zilele noastre, preocupările filosofilor pentru determinarea conceptului de cunoaştere, altfel spus, pentru analiza cunoaşterii, au avut cu predilecţie drept obiect cunoaşterea propoziţională despre fapte, cunoaştere despre care se spune că este întemeiată pe experienţă. Raţiunile acestei opţiuni decurg în mod firesc din considerarea distincţiilor prezentate mai sus. În primul rînd, aşa cum am văzut, cunoaşterea explicită, propoziţională, este forma cea mai elaborată a cunoaşterii omeneşti şi în acest sens cunoaşterea prin excelenţă. În al doilea rînd, singurele enunţuri cu conţinut informativ, adică cunoştinţe în sensul deplin al cuvîntului, a căror existenţă nu a fost niciodată contestată, sînt cele al căror adevăr poate fi stabilit doar *a posteriori*, prin raportare la experienţă. În sfîrşit, analiza cunoaşterii priveşte atît cunoaşterea nemijlocită, cît şi cunoaşterea mijlocită, în măsura în care această distincţie, în speţă existenţa unei cunoaşteri nemijlocite, imediate, nu este pusă la îndoială.

Întrebarea "Ce este cunoaşterea?" constituie tema centrală a dialogului platonic *Theaitetos*. Aici sînt propuse şi discutate diferite răspunsuri la această întrebare. Unul dintre ele este acela că vom numi cunoaştere opinia adevărată însoţită de raţiune sau

întemeiere.[1] Ceea ce se încearcă aici, poate pentru prima oară, este determinarea unor condiţii necesare şi suficiente, pe care ar trebui să le satisfacă tot ceea ce recunoaştem în mod intuitiv drept cunoaştere. Diferitele răspunsuri propuse, inclusiv cel pe care l-am menţionat, sînt respinse de Socrate pe temeiul că ele formulează condiţii ale cunoaşterii care sînt satisfăcute şi în situaţii în care nu vom fi de acord că avem cunoaştere. S-ar putea spune astfel că în dialogurile platonice, cu deosebire în *Theaitetos,* este inaugurată preocuparea pentru determinarea conceptului *cunoaştere,* adică pentru stabilirea condiţiilor necesare şi suficiente pe care trebuie să le satisfacă enunţurile noastre pentru a fi recunoscute drept cunoştinţe. Discuţia din dialogul lui Platon prefigurează nu numai obiectul, ci, cel puţin sub anumite aspecte, şi metoda unei asemenea cercetări: diferitele încercări de a stabili condiţiile necesare ale cunoaşterii sînt respinse prin producerea de contraexemplare.

Determinarea cunoaşterii drept opinie adevărată şi întemeiată, o determinare care apare pentru prima dată în *Theaitetos* şi e reluată în filosofia analitică contemporană a cunoaşterii, este numită astăzi analiza clasică sau analiza tradiţională a cunoaşterii. Încercările de precizare a conceptului de cunoaştere pornesc de la această analiză. Unii autori o apără, alţii o amendează sau o modifică într-un mod mai mult sau mai puţin radical, alţii propun analize alternative în raport cu analiza clasică a cunoaşterii. Pentru a înţelege analiza clasică a cunoaşterii, criticile ce i-au fost aduse şi propunerile alternative, este util să încercăm o clarificare prealabilă a termenilor pe care îi implică, şi anume, opinie, adevăr şi întemeiere.

Identitatea unei opinii este fixată printr-o propoziţie, mai precis printr-o *judecată,* prin semnificaţia unei propoziţii. Conceptul de opinie poate fi înţeles prin raportare la conceptul de informaţie semantică. Cel care are o opinie posedă informaţie semantică. A avea o opinie înseamnă a crede că ceva este într-un fel şi nu în altul. Este o supoziţie larg acceptată că a crede sau a afirma ceva reprezintă o condiţie minimă pentru a avea cunoaştere propoziţională.

Distincţia dintre ştiinţă *(episteme)* şi opinie *(doxa)* şi reflecţia asupra acestei teme a marcat începuturile raţionalismului grec. Opiniile erau socotite atitudini de ordin cognitiv ce variază în funcţie de factori contingenţi, cum sînt condiţiile în care facem observaţii, caracteristicile fiecărui individ şi starea lui de sănătate, vîrsta, grupul, comunitatea etnică, locul şi timpul, precum şi alţi factori. Opiniile sînt subiective. Aceeaşi opinie este acceptată sau respinsă de către acelaşi individ în condiţii diferite, la vîrste diferite, este adoptată de un individ şi respinsă de altul, este împărtăşită de un grup sau de o comunitate şi nu de altele, este admisă într-un loc şi contestată într-un altul, este acceptată într-un moment al timpului şi respinsă în alt moment al timpului ş.a.m.d. Înfăţişarea varietăţii opiniilor, reflecţia asupra instabilităţii şi diversităţii lor, a fost una dintre temele predilecte ale filosofilor sceptici. În opoziţie cu opinia, raţionaliştii greci socoteau că ştiinţa este

---

[1] În noua versiune românească a dialogului, publicată în volumul VI al *Operelor* lui Platon, această determinare este redată prin cuvintele "opinie adevărată însoţită de înţeles". În nota 161 se menţionează însă că un echivalent al cuvîntului grecesc *logos*, care a fost tradus aici prin *înţeles*, este fracezul *raison*. (Vezi Platon, *Opere* VI, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1989, pp. 260 şi 294). În versiunea românească mai veche a dialogului, C. Săndulescu traduce "părere adevărată însoţită de raţiune". Într-o recentă traducere a dialogului realizată de către Robin A. H. Waterfield, se propune "opinia adevărată însoţită de un temei raţional" *(true belief accompanied by a rational account).* (Vezi Plato, *Theaetetos*, Penguin Books, London, 1987, p. 115).

constituită din enunţuri obiectiv valabile, valabile independent de orice factori contingenţi, independent de loc şi de timp. Într-un cuvînt, opiniile erau socotite subiective în sensul că sînt variabile şi instabile, iar enunţurile ştiinţei drept obiective în sensul că sînt universale şi atemporale.

Distincţia tradiţională dintre opinie şi cunoaştere cu valoare obiectivă (ştiinţă) implică în mod clar că ele pot avea unul şi acelaşi obiect. Putem *crede* şi *şti* unul şi acelaşi lucru. Opiniile pot deveni cunoştinţe cu valoare obiectivă. Prin aceasta, ele nu încetează însă să fie crezute şi afirmate şi, în acest sens, să fie şi opinii. Pot *crede* că un drum conduce într-un anumit loc şi apoi să *ştiu* acest lucru, fără a înceta să *cred*. Pot *crede* că pămîntul este rotund, fără să *ştiu* că pămîntul este rotund. Atunci cînd am ajuns să *ştiu* că pămîntul este rotund vor continua însă să *cred* că pămîntul este rotund. Dacă *de facto* cunoaşterea cu valoare obiectivă nu exclude opinia, *de jure* ele sînt însă opuse. În măsura în care ceea ce credem va primi o întemeiere obiectivă, vom spune că nu mai avem opinie, ci ştiinţă. În primul sens, opinia este o treaptă pregătitoare a ştiinţei, în al doilea sens, ea este opusul ştiinţei.

Unii filosofi moderni au opus de asemenea opinia cunoaşterii cu valoare obiectivă. *Opinia* este caracterizată adesea drept ceea ce credem fără temeiuri obiective. Anumiţi filosofi disting însă între *opinie* şi *convingere,* ca antiteze ale cunoaşterii obiective. Astfel, Kant deosebeşte *opinia (Meinung),* ceea ce nu are nici temeiuri subiective, nici temeiuri obiective pentru a fi socotit adevărat, de *convingere (Glaube),* ceea ce are temeiuri subiective dar nu şi temeiuri obiective pentru a fi socotit adevărat. Amîndouă sînt plasate de Kant la antipodul *cunoaşterii (Wissen),* a ceea ce are atît temeiuri obiective, cît şi temeiuri subiective pentru a fi socotit adevărat. Kant spune că opiniile sînt *problematice,* convingerile *asertorice,* în timp ce *cunoaşterea,* în sensul tare pe care îl dă el termenului, cuprinde numai enunţuri *apodictice.* Este clar însă că distincţia pe care o face Kant între *opinie* şi *convingere* interesează în primul rînd psihologia, şi nu teoria cunoaşterii. Semnificativ din punct de vedere epistemologic este ceea ce opune *opinia* şi *convingerea,* considerate împreună, *cunoaşterii:* lipsa şi respectiv prezenţa unor temeiuri cu semnificaţie obiectivă, universală pentru ceea ce credem.

În literatura filosofică modernă de limbă engleză consacrată analizei cunoaşterii, cuvîntul *belief* desemnează ceea ce mulţi filosofi consideră a fi o condiţie sau o componentă necesară, chiar dacă nu suficientă, a cunoaşterii. Substantivul englez *belief* (corespondentul verbului *to believe* = a crede) va putea fi tradus, în diferite contexte, prin *convingere, credinţă* sau *opinie.* În măsura în care *belief* stă pentru un concept cu semnificaţie filosofică se cere ca acest cuvînt să fie tradus, independent de context, prin unul şi acelaşi cuvînt din limba română. Va trebui, prin urmare, să optăm pentru unul din candidaţii de mai sus. Aceasta este o chestiune terminologică nu lipsită de însemnătate dacă dorim ca acele consideraţii epistemologice în care intervine conceptul în cauză să sune rezonabil în limba română. Să considerăm argumentele *pro* sau *contra* celor trei candidaţi. Cuvîntul *credinţă* are în limba română un sens special, de cele mai multe ori religios, sau este folosit drept sinonim pentru *convingere.* Va trebui, aşadar, să alegem între *convingere* şi *opinie.* Împotriva alegerii *convingerii* ca echivalent al lui *belief,* în calitate de termen epistemic, vorbeşte, mi se pare, în primul rînd faptul că acest cuvînt are în limba cultă puternice conotaţii psihologice. Să observăm că în engleză există şi *belief* şi *conviction,* două expresii care în multe contexte nu sînt sinonime. *Conviction* este o expresie cu semnificaţie psihologică evidentă, care nu poate fi tradusă în română decît prin *convingere.* Este de aceea recomandabil să căutăm un alt echivalent pentru *belief* în

toate acele cazuri în care expresia *belief* nu este folosită ca un sinonim al expresiei *conviction*. În al doilea rînd, *belief* indică ceea ce este în genere crezut. Vorbitorul limbii române nu va accepta însă sugestia că tot ce credem reprezintă o *convingere*. Această constatare stă în relaţie cu alta. Unor *beliefs* li se pot acorda grade de încredere foarte diferite. Pare potrivit să spunem că acordăm o încredere mai mică sau mai mare nu numai opiniilor altora, ci şi propriilor noastre opinii (ceea ce apare deosebit de clar atunci cînd trebuie să luăm decizii importante, conducîndu-ne după ceea ce *credem*), dar este în mod sigur impropriu să atribuim o încredere mai mică sau mai mare unei *convingeri*. *Încredere deplină* intră în înţelesul cuvîntului *convingere*. De îndată ce încrederea noastră încetează să fie de acest fel nu mai poate fi vorba de o *convingere*. Dacă considerăm aceste incoveniente, atunci traducerea englezescului *belief* prin *opinie* pare să fie singura alternativă ce ne rămîne la dispoziţie. Ea prezintă şi avantajul de a sugera mai bine punctul de vedere failibilist care a cîştigat astăzi, fără îndoială, o poziţie dominantă în filosofia cunoaşterii. Privind lucrurile din această perspectivă este mai nimerit să spunem că ajungem la *cunoaştere* plecînd de la *opinii*, şi nu de la *convingeri*. Este important de reţinut că în cele ce urmează cuvîntul *opinie* va fi utilizat ca termen epistemic. O asemenea utilizare nu va fi neapărat în acord cu toate celelalte utilizări ale cuvîntului *opinie* în româna cultă. Aceasta este însă o situaţie aproape generală pentru cuvintele din limba comună atunci cînd ele primesc utilizări speciale, în cazul nostru atunci cînd stau pentru concepte filosofice. Cuvinte ca *adevăr, întemeiere* sau *justificare* sînt exact în aceeaşi situaţie. În sfîrşit, se cuvine subliniat că toate aceste consideraţii nu şi-au propus să arate doar de ce ni se pare preferabilă traducerea lui *belief* prin *opinie*. Nu contestăm că şi în scrieri epistemologice pot surveni contexte în care traducerea prin *convingere* sau chiar prin *credinţă* poate să pară mai naturală. Şi totuşi traducerea, chiar şi în asemenea situaţii, a englzescului *belief* cu *opinie* este, pentru a spune aşa, răul cel mai mic. Redarea unui termen al vocabularului epistemologic prin cuvinte diferite, în funcţie de context, ni se pare a fi un rău mai mare.

Dacă a avea *opinie* înseamnă a crede, a accepta ceva, se pune în mod firesc întrebarea care este natura entităţilor ce reprezintă obiectul opiniilor noastre. Răspunsul general acceptat la această întrebare este că obiectul opiniilor din care se constituie cunoaşterea noastră propoziţională sînt *judecăţi (propositions)* şi enunţuri ce exprimă judecăţi. Ca atitudine mintală, opinia propoziţională se deosebeşte de alte atitudini mintale prin faptul că poate primi atributele adevărat şi fals. Opiniile nu iau naştere şi nu sînt susţinute în mod izolat unele faţă de celelalte. Opiniile constituie o reţea. Fiecare opinie este un nod al reţelei determinat prin relaţiile sale cu firele ce vin de la alte noduri. Relaţiile dintre opinii sînt relaţii inferenţiale. Dacă opiniile oamenilor determină comportarea oamenilor, în sensul cel mai cuprinzător al termenului *comportare*, este important de subliniat că orice comportare este determinată de o reţea mai mult sau mai puţin întinsă de opinii. (Bineînţeles, comportarea este determinată atît de opiniile, cît şi de dorinţele unei persoane). Necesităţile analizei impun totuşi considerarea unităţilor elementare de informaţie cognitivă şi de semnificaţie, adică a opiniilor, separate unele de celelalte.

Există mai multe teorii despre natura opiniei[1]. Potrivit uneia, opiniile sînt evenimente sau acte mintale. Potrivit alteia, ele reprezintă dispoziţii de comportare. Teoria mentalistă este mai veche, cea behavioristă relativ mai nouă. Cea dintîi a suscitat mai multe obiecţii. În primul rînd, punctul de vedere că opiniile sînt acte sau evenimente mintale ar implica concluzia paradoxală că noi încetăm să avem anumite opinii cînd dormim sau ne gîndim la altceva. În al doilea rînd, dacă opiniile sînt acte şi evenimente mintale nu este clar pe ce temei atribuim opinii altor oameni, deoarece nu avem nici o cale directă de acces la aceste acte şi evenimente. Teoria behavioristă corelează opinia cu acţiunea. Avem o anumită opinie cînd avem dispoziţia de a acţiona ca şi cum opinia respectivă ar fi adevărată. Avem opinia că sănătatea este lucrul cel mai important pentru existenţa noastră în măsura în care avem dispoziţia de a evita tot ce poate dăuna sănătăţii. A avea o opinie înseamnă, aşadar, potrivit acestei teorii, a fi gata să te comporţi într-un anumit fel în împrejurări determinate. Comportarea include şi comportarea verbală. Acest punct de vedere este atrăgător deoarece ne îngăduie să eliminăm referirea la entităţi misterioase, greu de determinat şi ne deschide perspectiva de a putea stabili în mod obiectiv opiniile oamenilor prin examinarea tuturor aspectelor comportării lor. Teoria behavioristă oferă de asemenea o explicaţie simplă permanenţei opiniilor noastre. Ca dispoziţii de comportare, anumite opinii pot exista chiar dacă împrejurările în care se manifestă dispoziţia în cauză sînt foarte rare sau nu se produc niciodată. Teoria behavioristă a opiniei nu este însă nici ea lipsită de dificultăţi. Există multe situaţii în care comportarea oamenilor nu indică în mod clar anumite dispoziţii de comportare. Teoria behavioristă poate să explice în mod satisfăcător cum atribuim anumite opinii altora, dar mai puţin cum ajungem să ne atribuim anumite opinii nouă înşine. În plus, relaţia dintre acţiuni şi dispoziţii de comportare poate să fie una deosebit de complicată. Aceeaşi dispoziţii se poate manifesta într-o mare varietate de acţiuni sau chiar prin lipsa acţiunii. Opiniile nu pot fi întotdeauna corelate univoc cu dispoziţii de comportare şi, în acest fel, cu acţiunile noastre. Ce dispoziţii de comportare şi acţiuni ce manifestă aceste dispoziţii determină, de exemplu, conţinutul opiniei "Tot răul din lume serveşte mîntuirii omului". Există multe opinii care nu au o semnificaţie directă pentru comportarea şi acţiunea noastră. Opinii ale ştiinţei teoretice ce nu au consecinţe practice sau multe opinii despre stări şi evenimente din trecut fac parte dintre acestea. În sfîrşit, dacă considerăm supoziţia familiară că opiniile sînt temeiuri sau cauze ale comportării noastre, atunci acceptarea teoriei behavioriste, care elimină opiniile ca entităţi mintale, ne împinge spre concluzia neintuitivă şi greu de acceptat că acţiunile noastre sînt lipsite de orice explicaţie. O formă revizuită a teoriei mentaliste, care a fost dezvoltată mai recent, ca reacţie faţă de punctul de vedere behaviorist, caracterizează opiniile drept *stări mintale* sau *gînduri*. Gîndurile sînt exprimate uneori în cuvinte dar, de multe ori, ele nu sînt exprimate. Opiniile permanente sînt, potrivit acestei teorii, gînduri înmagazinate în memorie. Concepute în acest fel, opiniile pot explica acţiunile. Ele generează dispoziţia de a ne comporta într-un anumit fel. Prin adoptarea acestui punct de vedere mai realist pot fi evitate şi alte dificultăţi ale teoriei behavioriste. Revin, totodată, unele din inconvenientele generale ale mentalismului, cu deosebire cele corelate cu lipsa de determinare a realităţilor mintale, ca realităţi la care are acces doar subiectul. Ambele teorii conţin, fără îndoială, elemente raţionale. Pe de o parte, opiniile nu pot fi, în general, despărţite de acte mintale cum sînt deliberarea şi decizia. Totodată, ele nu pot fi identificate pur şi simplu cu dispoziţii de comportare. Totuşi multe opinii sînt strîns corelate cu comportarea. Este clar că nici una, nici cealaltă

---

[1] În consideraţiile ce urmează ne-am condus în principal după sinteza lui K. P. Moser, A van der Nat, *[Hu]man Knowledge. Its Nature Origins, and Limits*, cuprinsă în volumul *Human Knowledge. Classical and [Con]temporary Approaches*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1987.

dintre teorii nu reuşeşte, în stadiul lor actual de elaborare, să răspundă în mod satisfăcător unor întrebări îndreptăţite.

Implică oare orice opinie o întemeiere? Există oare judecata *(proposition)* ca obiect al opiniei, dacă subiectul nu are nici un fel de temeiuri în sprijinul adevărului ei? Răspunsul este că o opinie afirmată dogmatic, afirmată atunci cînd lipseşte nu numai disponibilitatea, dar şi capacitatea de a indica temeiuri care o susţin, rămîne opinie în sensul consideraţiilor de mai sus. Cuvîntul *credinţă* este utilizat uneori pentru a desemna o atitudine mintală spontană de încredere în opinii pentru care nu avem temeiuri rezonabile sau decizia voluntară de a conferi o încredere mai mare unei anumite judecăţi decît cea pe care o îndreptăţesc temeiurile pe care le avem în favoarea acesteia. *Credinţa,* în acest sens al cuvîntului, pare să fie prezentă şi activă în toate sferele activităţii omeneşti, inclusiv în cercetarea ştiinţifică. Einstein observa că ceea ce dă sens şi orientare activităţii omului de ştiinţă teoretică este credinţa lui în legitatea şi inteligibilitatea universului natural. Această credinţă nu poate fi sprijinită pe temeiuri cu valoare obiectivă; ea trebuie totuşi să existe pentru că activitatea teoreticianului să aibă, în genere, sens[1].

Al doilea termen ce intervine în analiza clasică a cunoaşterii este adevărul. Conceptul de *opinie* este strîns corelat cu conceptul de *adevăr,* în sensul că, aşa cum ştim toţi, demersurile de cunoaştere sînt orientate spre producerea şi întemeierea unor opinii adevărate. Aceasta nu înseamnă, desigur, că toate opiniile socotite adevărate de un individ, un grup sau o colectivitate sînt, în realitate, adevărate. Reprezentarea intuitivă pe care o avem asupra adevărului constituie un punct de plecare adecvat pentru a înţelege că adevărul este o condiţie necesară a cunoaşterii. Se impun doar cîteva precizări. În calitate de condiţie a cunoaşterii, adevărul va fi considerat drept o determinare a opiniilor privitoare la stări de fapt, a opiniilor propoziţionale. Expresiile *adevăr* şi *adevărat* vor fi utilizate pentru a desemna relaţia de corespondenţă dintre aceste opinii, mai precis dintre judecăţile sau enunţurile ce constituie obiectul acestor opinii şi stările de fapt la care se referă ele. Această relaţie poate fi precizată pentru o judecată oarecare, notată p, prin expresia: "p este adevărat dacă şi numai dacă p". Adevărul înţeles în acest fel constituie un atribut atemporal al judecăţilor sau al enunţurilor. Înţelegînd adevărul în acest fel, vom spune că prin cunoaştere tindem să atingem adevărul. Cunoaşterea va fi caracterizată drept căutare a adevărului. Unii analişti contemporani ai cunoaşterii subliniază că această căutare a adevărului se realizează prin reunirea a două componente distincte: pe de o parte, evitarea şi eliminarea erorii, pe de altă parte, cîştigarea de cît mai mult adevăr, îndeosebi a unor adevăruri care au un conţinut informativ cît mai bogat, cu valoare explicativă cît mai mare. Aceste două cerinţe ne pot conduce adesea în direcţii diferite. Într-adevăr, cea mai la îndemînă strategie pentru a reduce la minimum riscul erorii este de a formula judecăţi cu conţinut informativ cît mai sărac. Cu cît credem şi afirmăm mai puţin despre stările reale cu atît riscul de a greşi va fi mai mic. Adoptînd o strategie care satisface doar această cerinţă nu vom înainta însă spre realizarea ţelului cunoaşterii. Pentru aceasta va trebui să căutăm şi să găsim un compromis rezonabil între cele două cerinţe.

---

[1] Vezi, de exemplu, A. Einstein, *Religiozitatea cercetării*, în A. Einstein, *Cum văd eu lumea?*, Humanitas, Bucureşti, 1992.

Cel de al treilea termen ce intervine în analiza clasică a cunoaşterii este *întemeierea* sau *justificarea.*

Cuvîntul *întemeiere* pare să fie cea mai firească desemnare în limba română a demersului prin care producem raţiuni sau temeiuri în favoarea unei opinii, în favoarea a ceea ce credem şi acceptăm. Expresia *justificare* are în unele contexte o nuanţă peiorativă; cel care *justifică* idei sau acţiuni nu caută în mod dezinteresat adevărul, ci promovarea unei poziţii partizane. Această nuanţă peiorativă este incompatibilă cu utilizarea termenului *justificare* ca termen epistemic. Atunci de ce şi *justificare?* Deoarece echivalenţa dintre *întemeiere* şi *justificare* este în măsură să contrabalanseze tendinţa de a înţelege *întemeierea* drept o asigurare deplină a adevărului unei judecăţi sau a unei teorii. În plus, în literatura epistemologică contemporană de limbă engleză este utilizat în mod sistematic cuvîntul *justification* şi nu *foundation,* care ar fi echivalentul pentru românescul *întemeiere.* În scrierile de limbă germană este preferat de asemenea *Rechtfertigung* (justificare) lui *Begründung* (întemeiere).

Întemeierea poate fi caracterizată drept demersul prin care apărăm susţinerea că o anumită opinie reprezintă cunoaştere. Dacă obiectul opiniei este o judecată, în speţă un enunţ care oferă informaţii despre stări de fapt, întemeierea trebuie să arate de ce această informaţie este socotită corectă. Ce înseamnă însă *a explica* de ce o informaţie este socotită corectă? Aceasta poate însemna a prezenta în mod explicit şi sistematic temeiuri în favoarea unei anumite opinii şi a pune în evidenţă o relaţie deductivă, inductivă sau de alt fel prin care aceste temeiuri sprijină opinia în discuţie. Pentru a arăta că o anumită informaţie este corectă, pentru *a întemeia* o opinie despre stări de fapt în acest sens al cuvîntului, sînt necesare însă anumite abilităţi mintale şi lingvistice ce se dezvoltă cu vîrsta şi prin instrucţie. Acesta este un sens tare al întemeierii sau justificării. După cum vom vedea, există dezacorduri substanţiale între epistemologi în ceea ce priveşte adoptarea unui asemenea concept al întemeierii drept condiţie a cunoaşterii. Faptul nu este cîtuşi de puţin surprinzător. Autori care adoptă acest concept al întemeierii vor trebui să accepte concluzia că atît copiii mici cît şi oamenii lipsiţi de orice instrucţie nu posedă, de fapt, *cunoaştere.* Este de înţeles că unii filosofi nu vor accepta concluzii atît de radicale şi vor opta pentru un concept mai slab, mai tolerant al întemeierii. Dincolo de asemenea controverse, asupra cărora vom reveni, epistemologii sînt de acord că întemeierea este un demers esenţial nu numai pentru căutarea adevărului, ci şi pentru a distinge cunoştinţele de acele opinii ce pot fi doar în mod întîmplător adevărate. Căci cine ar putea tăgădui că deşi o ghicire inspirată reprezintă o opinie adevărată, ea nu constituie totuşi *cunoaştere,* în accepţia comună a termenului. Puternica încărcătură normativă a conceptului întemeierii poate fi pusă în evidenţă din diferite puncte de vedere. Atît limitele capacităţilor raţionale ale subiectului, cît şi parţialitatea lui pot zădărnici justificarea epistemică. Într-adevăr, o persoană poate să aibă la îndemînă temeiuri adecvate pentru a justifica pe deplin o anumită opinie şi să nu le ia în seamă. Este, de exemplu, cazul anchetatorului care nesocoteşte o mărturie demnă de încredere şi acceptă una mincinoască.

Ţinînd seama şi de faptul că expresia *justificare* poate primi în unele contexte un sens peiorativ, se subliniază că atunci cînd stă pentru un concept epistemic expresia desemnează o justificare dezinteresată. *Justificarea dezinteresată* este un demers condus de năzuinţa de a căuta şi găsi adevărul şi nu de dorinţa ca o anumită opinie să fie

crezută şi acceptată. Justificarea este dezinteresată dacă subiectul nu are motive să dorească ca o anumită opinie să fie acceptată drept cunoaştere sau dacă interesele sale de ordin necognitiv nu influenţează demersul justificării. Evident, aceasta este o condiţie deosebit de pretenţioasă dacă avem în vedere cunoaşterea noastră de toate zilele. În mod firesc sîntem bănuitori faţă de încercările de a întemeia o opinie ce vin din partea acelor oameni care au interesul ca ea să fie acceptată drept cunoaştere. Regula de aur a unei cercetări ştiinţifice obiective este că evaluarea ipotezelor nu trebuie să fie influenţată de înclinaţiile subiective ale cercetătorului. Este ceea ce vizează celebra formulă a lui Max Weber cu privire la "neutralitatea faţă de valori a ştiinţei". Justificarea epistemică implică, prin urmare, o puternică componentă normativă. A sublinia caracterul dezinteresat al justificării este totuna cu a insista asupra caracterului raţional al acestui demers. Unii autori subliniază că o justificare autentică întruneşte acordul general al oamenilor rezonabili şi cu experienţă. Alţii pun accentul pe raţionalitatea individului ca agent al justificării epistemice. Este clar că temeiurile acceptării multor opinii, îndeosebi în viaţa de fiecare zi, sînt de ordin practic. Opinii justificate prin raportare la asemenea temeiuri nu sînt neapărat şi cunoştinţe. Într-o situaţie disperată orice speranţă, oricît de puţin rezonabilă ar părea ea dacă este examinată în mod dezinteresat, poate deveni o opinie practic justificată. Este opinia naufragiatului care continuă să înoate chiar dacă nici o ambarcaţie nu se vede la orizont, iar ţărmul este departe sau a celui care recurge la o speculaţie foarte riscantă sau la un joc de noroc, ca singura posibilitate ce i-a mai rămas de a se salva de la ruina financiară. Este important de subliniat că justificarea epistemică este condusă de un interes de cunoaştere şi nu de unul nemijlocit practic. Un om bolnav va putea avea două feluri de temeiuri pentru a crede în însănătoşirea lui. Temeiul practic este că a crede în însănătoşire contribuie, cum se ştie, la însănătoşire, iar temeiul cognitiv este o diagnoză obiectivă şi o prognoză bazată pe această diagnoză. Numai temeiuri de ultimul fel contează într-o justificare cu semnificaţie epistemică.

Analiza conceptului cunoaşterii, o preocupare ce deţine o poziţie centrală în filosofia analitică contemporană a cunoaşterii, se concentrează în bună măsură asupra analizei conceptelor *opinie, adevăr* şi *întemeiere,* precum şi a relaţiilor dintre ele. Înainte de a prezenta analiza clasică a cunoaşterii, problemele ce le ridică aceasta şi obiecţiile critice ce au fost formulate la adresa ei este potrivit să facem cîteva consideraţii mai generale cu privire la punctul de plecare şi condiţiile unei analize satisfăcătoare a cunoaşterii

Filosoful american Roderick M. Chisholm, care poate fi socotit, alături de englezii Bertrand Russell şi Alfred J. Ayer, unul dintre fondatorii filosofiei analitice a cunoaşterii, aprecia că în primul plan al reflecţiei filosofice asupra cunoaşterii au stat de-a lungul timpului în mod permanent două întrebări:

(1) Ce cunoaştem şi care este întinderea cunoaşterii noastre?

(2) Există criterii ale cunoaşterii şi dacă da, care sînt aceste?

Mai pe scurt: (1) Ce cunoaştem? (2) Cum decidem într-un anumit caz dacă cunoaştem? Se poate constata că răspunsul la a doua întrebare depinde de răspunsul la prima întrebare şi invers. Dacă ştim ce cunoaştem vom avea un punct de plecare în încercările noastre de a stabili criterii ce ne vor îngădui să delimităm ceea ce cunoaştem de ceea ce nu cunoaştem. Invers, dacă am putea stabili criterii de cunoaştere am avea, desigur, un mai bun punct de plecare în străduinţele noastre de a determina cît de departe se întinde cunoaşterea.

În teoria modernă a cunoaşterii s-a impus în general tendinţa de a formula mai întîi criterii ale cunoaşterii şi de a stabili apoi, pe această bază, întinderea cunoaşterii. Astfel empirismul secolelor XVII şi XVIII a căutat criteriile cunoaşterii în experienţă, iar

raţionaliştii aceleiaşi epoci în raţiune. Stabilind criterii deosebite, adesea diametral opuse ale cunoaşterii, empiriştii şi raţionaliştii au trasat desigur în mod diferit întinderea şi limitele cunoaşterii. Filosofia simţului comun, o tradiţie filosofică britanică, a ales cealaltă cale. Filosoful porneşte de la supoziţia că avem o anume cunoaştere, că ştim anumite lucruri. El îşi asigură astfel un punct de plecare, o bază în căutarea unor criterii ale cunoaşterii. Chisholm numeşte prima abordare *metodistă,* iar pe cea de a doua *particularistă.* El crede că în filosofia britanică a secolelor XVII şi XVIII teoriile lui Locke şi Hume ilustrează foarte bine abordarea metodistă, în timp ce teoria cunoaşterii a mai puţin celebrului filosof scoţian Thomas Reid, un contemporan al lui Hume, pe cea particularistă. Raţionaliştii, începînd cu Descartes, înclină spre abordarea metodistă. Teoria cunoaşterii a lui Kant ar putea fi caracterizată drept particularistă în măsura în care pleacă de la supoziţia că ştiinţa există şi că problema teoriei cunoaşterii este explicarea posibilităţii ştiinţei, mai precis a posibilităţii judecăţilor sintetice *a priori.*

Se poate doar specula în legătură cu consideraţiile care l-au condus pe Chisholm la alegerea acestei terminologii oarecum curioase. El nu oferă nici o explicaţie în această privinţă. Este plauzibil că termenul *metodism* urmăreşte să sugereze relaţia ce există între preocuparea pentru stabilirea unor criterii ale cunoaşterii şi interesul pentru problematica metodei cunoaşterii. În schimb, cei care optează pentru abordarea opusă pleacă nu de la consideraţii de principiu, ci de la unele constatări mai particulare: pot fi menţionate destule situaţii în care ar fi greu să ne îndoim că avem anumite cunoştinţe. Analizale lui George Moore sînt exemplare în această privinţă. Termenul *particularism* ar indica această caracteristică marcantă ce distinge o anumită abordare a analizei filosofice a cunoaşterii.

Filosoful sceptic nu trebuie, desigur, să opteze pentru una sau alta dintre aceste două căi deoarece el dă din capul locului un răspuns negativ la ambele întrebări. Pentru sceptic, imposibilitatea de a răspunde la prima întrebare condiţionează imposibilitatea de a răspunde la cea de a doua şi invers. Nu putem stabili criteriile cunoaşterii fiindcă nu putem determina ce cunoaştem şi nu putem determina ce cunoaştem deoarece nu avem un criteriu al cunoaşterii. Şi tocmai fiincă nu putem răspunde la a doua întrebare înainte de a răspunde la prima întrebare şi invers, urmează că nu vom putea răspunde la nici una dintre ele şi, prin urmare, o teorie pozitivă a cunoaşterii nu va fi cu putinţă. Montaigne a exprimat astfel această presupusă dilemă: "Pour juger des apparences que nous recevons des subjets, il nous faudroit un instrument judicatorie; pour verifier cet instrument, il nous y faut de la demonstration; pour verifier la demonstration, un instrument; nous voyla au rouet."

Epistemologia contemporană acordă în general preferinţă abordării particulariste. Chisholm subliniază că tocmai abordarea particularistă distinge teoria sa a cunoaşterii de orientarea care a dominat mult timp abordarea analizei cunoaşterii în filosofia occidentală. El crede, împreună cu filosofii simţului comun, că cel mai bun punct de plecare în analiza cunoaşterii îl constituie supoziţia rezonabilă că avem anumite cunoştinţe. Este invocată respingerea de către Sfîntul Augustin a întîmpinărilor scepticilor, care se îndoiau că ar exista vreo sursă demnă de încredere a cunoaşterii. Este, bunăoară, mai rezonabil să ai încredere în simţuri decît să nu ai încredere în ele. Cînd totul pare să fie în ordine, adică de cîte ori nu avem contraindicaţii clare este potrivit să acceptăm mărturia simţurilor, desigur sub rezerva de a fi întotdeauna gata să

luăm în considerare fapte ce pun la îndoială autenticitatea acestei mărturii. Altfel spus, atît timp cît nu avem temeiuri pentru a pune la îndoială o anumită impresie sîntem îndreptăţiţi să acceptăm că lucrurile stau aşa cum ne apar ele nouă. Vinovăţia simţurilor trebuie să fie dovedită. Pînă la dovada contrară sîntem îndreptăţiţi să acceptăm supoziţia nevinovăţiei lor. Aceleaşi consideraţii sînt valabile pentru memorie sau pentru alte presupuse surse ale cunoaşterii. Filosoful cu înclinaţii particulariste tinde, din principiu, să adopte o poziţie opusă scepticismului. El se distanţează de scepticism pornind de la supoziţia naturală că argumentarea scepticului va fi lipsită de orice bază dacă nu cunoaştem în prealabil nimic, dacă nu acceptăm, fie şi tacit, că avem anumite cunoştinţe.

Unele consideraţii în acest sens a formulat filosoful american W. V. Quine. Enunţarea unei îndoieli, observă el, implică o cunoaştere prealabilă. Argumentarea sceptică se sprijină pe relevarea unor iluzii, a unor aparenţe. Acestea sînt aparenţe numai dacă postulăm anumite obiecte şi proprietăţi reale. Într-o lume de date sensoriale, în care nu sînt postulate corpuri, nu există loc pentru distincţia dintre realitate şi iluzie. Pentru a pune la îndoială posibilitatea cunoaşterii avem, aşadar, nevoie în prealabil de o a numită cunoaştere[1]. Pornind de la acea cunoaştere pe care nu avem temeiuri serioase pentru a o pune la îndoială, filosoful trebuie să încerce formularea unor criterii ale cunoaşterii sau acceptării epistemice.

Sîntem îndreptăţiţi, prin urmare, să luăm drept punct de plecare în analiza cunoaşterii ceea ce acceptăm a fi cunoaştere în lumina unei reflecţii critice prealabile. Această precizare este importantă îndeosebi pentru delimitarea faţă de o presupunere destul de firească, şi anume aceea că epistemologul ar trebui să dea pur şi simplu socoteală la intuiţia noastră curentă despre ceea ce este cunoaşterea, acea intuiţie care se exprimă în diferitele utilizări comune ale cuvîntului *cunoaştere* şi să o clarifice prin analiză. Dacă punctul de plecare al analistului cunoaşterii va fi, nu reprezentarea curentă, ci ceea ce putem accepta la capătul unei confruntări critice cu obiecţiile sceptice privitoare la posibilitatea cunoaşterii, nu va fi de mirare că ceea ce vom recunoaşte drept cunoaştere în lumina concluziilor analizei, nu va coincide cu ceea ce sîntem înclinaţi să apreciem în mod spontan drept cunoaştere. Încercările de a preciza conceptul de cunoaştere pe care le propun epistemologii nu pot şi nici nu trebuie să dea socoteală de toate utilizările curente ale unei expresii ca "S cunoaşte că p". În concepţia şi practica filosofiei analitice contemporane a cunoaşterii, analiza cunoaşterii va fi în parte o justificare, în parte o critică a semnificaţiilor comune ale cuvîntului *cunoaştere*. Pasajul reprodus la începutul acestei secţiuni dintr-o scriere recentă a lui K. Lehrer exprimă foarte bine această situare. Obiectul declarat al analizei cunoaşterii, ca temă a epistemologiei de orientare analitică, este determinarea condiţiilor necesare şi suficiente pe care trebuie să le satisfacă orice pretenţie de cunoaştere pentru ca ea să fie considerată drept îndreptăţită, legitimă. Fiind analiză conceptuală şi nu doar explicaţie a ceva dat în prealabil, orice încercare de precizare a conceptului cunoaşterii trebuie să ia în considerare nu numai situaţii reale, ci şi posibile. Cu alte cuvinte, conceptul de

---

[1] Vezi W. V. Quine, *Die Natur natürlicher Erkenntnis*, în (Hrsg.) P. Bieri, *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, p. 442.

cunoaştere al epistemologului va trebui să dea socoteală nu numai de instanţe particulare reale ale cunoaşterii, ci şi de instanţe ce pot fi în genere imaginate, considerînd, desigur, oameni cu facultăţi şi mijloace asemănătoare celor ale oamenilor reali, care trăiesc şi acţionează în condiţii similare. Date fiind aceste exigenţe ale analizei cunoaşterii, este firesc ca situaţii doar posibile, imaginate de epistemolog, să aibă un rol important în testarea diferitelor propuneri de precizare a conceptului. Critica unei definiţii a cunoaşterii va fi întreprinsă îndeosebi prin producerea de contraexemple. Progresul cercetării se va realiza prin amendarea succesivă a definiţiilor propuse în lumina unor noi contraexemple. Analiza cunoaşterii, concepută şi realizată în acest fel, reprezintă o intreprindere teoretică. Obiectivul urmărit este precizarea conceptului cunoaştere prin mijlocirea unor concepte epistemice cum sînt opinie, adevăr şi întemeire. Această abordare a anlizei cunoaşterii contrastează cu cea caracteristică filosofiei limbajului comun, şi anume clarificarea conceptului cunoaşterii prin descrierea şi analiza unor exemple paradigmatice de folosire a cuvîntului *cunoaştere.*

3. Analiza clasică a cunoaşterii

Am amintit mai sus că propunerea de a determina cunoaşterea drept opinie adevărată însoţită de întemeiere a fost formulată şi discutată pentru prima dată în dialogul *Theaitetos* al lui Platon. Această determinare numită *analiza clasică a cunoaşterii* a fost reluată şi elaborată în secolul nostru de unii dintre autorii care au inaugurat filosofia analitică a cunoaşterii. Ne vom referi în cele ce urmează la încercările de a fixa conceptul cunoaşterii propuse de A. J. Ayer şi R. M. Chisholm, încercări ce pot fi socotite reprezentative pentru elaborări de acest gen.

Acceptînd tacit supoziţia că toate cunoştinţele sînt opinii, în particular judecăţi sau enunţuri, Ayer susţine că un enunţ despre fapte va fi apreciat drept o cunoştinţă numai dacă va fi socotit adevărat. Nu vom aprecia un enunţ drept cunoaştere de îndată ce vom şti că este fals. Adevărul este o condiţie necesară, dar cîtuşi de puţin suficientă a cunoaşterii. Un enunţ poate fi adevărat şi noi putem fi siguri că este adevărat fără ca el să reprezinte cunoaştere. Un om care are superstiţia numărului 13 poate aştepta o nenorocire într-o zi de 13, poate să fie chiar sigur că evenimentul nefericit se va produce şi poate să aibă dreptate. Vom putea totuşi spune că această persoană nu cunoaşte, deoarece nu are nici un fel de temei în sprijinul opiniei sale. Opinia este în mod întîmplător adevărată. Adevărul acestei opinii nu este şi nici nu poate fi întemeiat, cel puţin în prezent, şi reprezintă, prin urmare, rezultatul unei coincidenţe fortuite. Sugestia că opiniile adevărate trebuie să fie justificate pentru a fi acceptate apare deja în dialogul

platonic *Menon*[1]. Împotriva punctului de vedere că o opinie adevărată constituie cunoaştere Platon obiectează în mod convingător în *Theaitetos* (§ 201). Platon dă exemplul acelor tribunale în care judecătorii se lasă influenţaţi mai mult de talentul oratoric al celor ce pledează decît de examinarea faptelor. Ei vor putea eventual da dreptate cui are dreptate, dar o vor face în mod întîmplător în măsura în care nu vor avea bune temeiuri pentru decizia lor. Nu se va putea spune în acest caz că ei *cunosc* de parte cui este dreptatea. Dar o opinie adevărată nu trebuie să fie întotdeauna rezultatul unei coincidenţe întîmplătoare. Ea poate fi derivată din premise acceptate fără întemeiere. Este cazul anticipărilor derivate pe baza practicilor astrologice tradiţionale. Se relatează că tînărul Kepler, proaspăt numit profesor de matematică şi astronomie la Universitatea din Graz, poziţie ce implica şi îndatoriri astrologice, a prezis pentru anul ce urma o iarnă foarte rece şi o invazie a turcilor, Ambele evenimente s-au produs în mod întîmplător, spre norocul tînărului astrolog. Apreciind practica astrologică a vremii drept o îndeletnicire lipsită de orice temeiuri raţionale, Kepler ştia, spre deosebire de publicul credul, că predicţiile sale au fost în mod întîmplător adevărate. El nu le-ar fi calificat drept cunoştinţe. Ayer propune un alt exemplu, cel al unui om care acceptă un enunţ matematic adevărat pe baza unui raţionament nevalid. În ciuda faptului că enunţul este adevărat nu se poate spune că acest om *cunoaşte* enunţul drept o teoremă matematică. Să admitem, tot aşa, că cineva reuşeşte să prevadă în mod sistematic numerele cîştigătoare la loterie sau să ne spună care sînt gîndurile altui om. Nici cel în cauză, nici cei care îi înregistrează performanţele, nu pot indica însă temeiurile acestor reuşite. A spune, cum facem adesea în asemenea cazuri, că acest om *cunoaşte prin intuiţie* nu înseamnă în realitate altceva decît a recunoaşte că nu pot fi indicate nici un fel de temeiuri ale opiniilor sale adevărate. Anticipările sale cad în aceeaşi categorie ca şi prezicerile adevărate ale profeţilor şi ale oracolelor. "Cum poate omul nostru ce cunoaşte care vor fi rezultatele tragerii la loterie să se deosebească de unul ce realizează doar o serie de ghiciri corecte? Răspunsul este că, în măsura în care îl considerăm pe acest om, nu există nici o diferenţă. Demersul lui şi starea lui mintală cînd se va spune că el cunoaşte ce se va întîmpla poate fi exact aceeaşi ca atunci cînd se spune că el ghiceşte doar. Diferenţa este că a spune că el cunoaşte înseamnă a-i acorda dreptul de a fi sigur, pe cînd a spune că el ghiceşte doar înseamnă a ne abţine... Dacă cineva ajunge la o concluzie adevărată, fără a apărea că are o bază adecvată pentru ea, sîntem înclinaţi să spunem că, de fapt, nu o cunoaşte."[2] Concluzia lui Ayer este, aşadar, că nu sîntem îndreptăţiţi să afirmăm că cineva are cunoaştere atît timp cît el nu poate produce bune temeiuri ce susţin ceea ce afirmă. Numai justificarea poate asigura caracterul sistematic al relaţiei dintre opinie şi adevăr. Opinii adevărate pot fi cîştigate şi sînt cîştigate uneori în mod întîmplător sau pe căi iraţionale. Ele nu constituie cunoştinţe. Presupunînd că spun ceva adevărat despre ceea ce văd în faţa mea, aceasta

---

[1] "În legătură cu presupunerile adevărate. Doar şi presupunerile adevărate, cîtă vreme rămîn pe loc, sînt o treabă bună şi aduc numai foloase. De obicei însă, ele nu vor să rămînă mult timp pe loc, ci o iau la fugă din sufletul omului, aşa că nu au cine ştie ce valoare pînă ce nu sînt legate printr-o cîntărire a cauzelor." (Platon, *Menon*, în Platon, *Opere II*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1976, p. 410). Expresia *cîntărire a cauzelor* este explicată în *Notele* la acest dialog drept "căutare, pentru fiecare părere în parte, a faptelor care o justifică şi o fac adevărată." (*Ibidem*, p. 427).

[2] A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, Penguin Books, Middlesex, Harmonsworth, 1956, p. 33.

nu va însemna că eu cunosc aceste lucruri atît timp cît vederea mea este proastă şi lumina insuficientă. În acest caz ceea ce spun este adevărat în mod întîmplător. Ayer precizează condiţiile necesare şi suficiente ale cunoaşterii în termeni următori: considerînd un enunţ *e*, formulat de un subiect *S*, vom spune că *S* cunoaşte *e* dacă şi numai dacă e este adevărat, *S* este sigur că *e* este adevărat şi este îndreptăţit să susţină că e este adevărat[1]. Este clar că un concept al cunoaşterii precizat în acest fel are un accentuat caracter normativ. Aplicarea conceptului nu va fi în acord în unele situaţii cu aplicarea curentă a cuvîntului *cunoaştere*. *Într-adevăr*, în viaţa obişnuită avem tendinţa de a atribui cuiva cunoaştere dacă ceea ce spune este adevărat, dacă informaţia pe care ne-o oferă se dovedeşte corectă. A statua întemeierea drept condiţie necesară a cunoaşterii înseamnă însă a opera o distincţie netă între cunoaştere şi informaţie corectă sau adevărată, o distincţie ce nu intervine în utilizările curente ale cuvîntului *cunoaştere*. Termenul *cunoaştere*, precizat în acest fel, va avea deci o semnificaţie accentuat normativă, cel puţin în sfera cunoaşterii comune. Stabilind condiţiile necesare pe care trebuie să le satisfacă o opinie pentru a fi socotită cunoaştere, filosoful introduce astfel restricţii ce nu intervin în folosirea curentă a cuvîntului.

O formulare alternativă a analizei clasice a cunoaşterii a fost dată de Chisholm. Considerînd o judecată *j* a unui subiect *S*, *S* cunoaşte dacă şi numai dacă *S* acceptă *j*, are temeiuri adecvate pentru a accepta *j* şi *j* este adevărată[2]. Termenul nou care apare în această încercare de precizare a conceptului cunoaşterii este *acceptarea*. Acceptarea este la Chisholm o atitudine epistemică fundamentală care poate fi determinată numai în relaţie cu alte două atitudini epistemice posibile: negarea unei judecăţi sau abţinerea, care înseamnă refuzul de a accepta sau de a nega o judecată. Distincţia dintre negarea unei judecăţi şi abţinerea faţă de o judecată este adesea ştearsă în vorbirea comună. Pînă şi unii analişti ai cunoaşterii nu disting în cazul respingerii unei judecăţi cele două atitudini atît de diferite ale negării şi abţinerii. Şi totuşi, această distincţie poate de multe ori să fie plină de semnificaţie. (De exemplu, negarea existenţei lui Dumnezeu reprezintă poziţia ateului, iar abţinerea de a afirma sau a nega existenţa lui Dumnezu constituie poziţia agnosticului.) Un subiect *S* acceptă o judecată *j* dacă nu o neagă şi nici nu se abţine. În formularea pe care o dă Chisholm analizei clasice a cunoaşterii, o judecată *j* va fi socotită cunoaştere dacă ea satisface trei condiţii: adevărul, acceptarea şi justificarea acceptării ei. Apărînd concepţia clasică asupra cunoaşterii, Chisholm, ca şi Ayer, subliniază cu insistenţă că întemeierea (justificarea) este ceea ce distinge cunoaşterea de o opinie adevărată ce nu reprezintă cunoaştere. Să presupunem că mă doare capul şi că o altă persoană crede că mă doare capul datorită înclinaţiei sale spre pesimism sau a altor motive de ordin subiectiv. Numai eu am în acest caz cunoaştere, cealaltă persoană va avea doar o opinie adevărată. Pot să cred în virtutea unei intuiţii fericite că o anume teoremă matematică este adevărată, deşi nu pot să demonstrez această teoremă. Să presupunem însă că teorema este demonstrată de matematicieni. Matematicienii cunosc această teoremă, în timp ce eu am doar o opinie adevărată. Ceea ce aduce nou propunerea de definire a cunoaşterii pe care a formulat-o Chisholm este, în

---

[1] *Ibidem*, p. 35.

[2] Vezi R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, second edition, Prentice-Hal, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1977, p. 102.

primul rînd, formularea distincţiei dintre opinie adevărată şi cunoaştere în termenii preferabilităţii epistemice. Concepţia lui Chisholm asupra preferabilităţii epistemice şi a întemeierii atenuează, cum vom vedea, implicaţiile normativiste severe ale concepţiei clasice asupra cunoaşterii, implicaţii pe care le-am subliniat cu referire la formularea pe care i-a dat-o Ayer.

Nucleul analizei clasice a cunoaşterii, ca şi a altor încercări mai recente de a preciza conceptul cunoaşterii îl constituie relaţia dintre adevăr şi întemeiere. Cu privire la acest punct, este timpul să atragem atenţia asupra unei dificultăţi pe care am trecut-o pînă acum cu vederea. Am spus că nu vom socoti un enunţ drept cunoaştere de îndată ce ştim că el este fals. Dar putem şti oare vreodată că un enunţ este adevărat în sensul corespondenţei sale cu stările reale? Ce înseamnă a şti că un enunţ este adevărat în acest sens? Cu greu s-ar putea contesta că, atît cunoaşterea comună, cît şi îndeosebi în cunoaşterea ştiinţifică, evaluările noastre cu privire la ceea ce este adevărat sînt adesea reconsiderate. Cîte generaţii de oameni nu au socotit oare enunţuri ca "Pămîntul este plat" sau "Sclavia este în natura lucrurilor" drept cunoaştere? Cum putem deosebi ceea ce credem că am cunoaşte de ceea ce cunoaştem de fapt? O cale de a face faţă provocării cuprinse în întrebări de acest fel este de a evidenţia, atît distincţia, cît şi corelaţia dintre adevăr şi întemeiere. O opinie bine întemeiată potrivit standardelor de întemeiere asumate în mod tacit de gîndirea comună sau de gîndirea ştiinţifică a unei epoci poate să se dovedească ulterior a fi pur şi simplu falsă. Standardele întemeierii sînt variabile în timp şi rămîn întotdeauna relative, imperfecte, pe cînd adevărul, ca o corespondenţă între opinii şi stările reale, este, cum am spus, un atribut atemporal. În mod firesc mijloacele noastre de a deosebi opiniile adevărate de cele false sînt şi rămîn imperfecte. Cu rare excepţii, atît astronomii dinaintea lui Copernic, cît şi contemporanii săi au crezut că Pămîntul este imobil şi au avut bune temeiuri să o creadă. Va trebuie oare să spunem că ei avut doar opinia că pămîntul este imobil şi nu au cunoscut că Pămîntul este imobil? Sau, dimpotrivă, că acest enunţ a reprezentat pentru ei cunoaştere, dar a încetat mai tîrziu să reprezinte cunoaştere? Prima afirmaţie implică supoziţia, greu de acceptat, că unor enunţuri ce ocupă o poziţie centrală în corpul ştiinţei unei comunităţi sau a unui grup de oameni specializaţi li se va refuza calitatea de cunoaştere. Am fi conduşi astfel la situaţia paradoxală de a socoti tradiţia ptolemaică drept un capitol important din istoria astronomiei şi, totodată, să spunem că dată fiind falsitatea cunoscută astăzi a unora din principiile ei, cum este cel al imobilităţii şi poziţiei centrale a Pămîntului, a circularităţii traiectoriilor planetelor şi a constanţei vitezei mişcărilor, această teorie nu reprezintă cunoaştere. În lumina teoriei relativităţii, evaluări de acelaşi fel ar putea fi făcute eventual şi în ceea ce priveşte mecanica lui Newton, cu referire la principii cum ar fi independenţa masei de viteza mişcării sau caracterul absolut al spaţiului şi timpului. Dincolo de asemenea consecinţe, fără îndoială neplăcute, ce asigurări avem că evaluările noastre de astăzi cu privire la ceea ce este adevărat nu vor trebui la rîndul lor să fie reconsiderate? Dacă nimic nu poate fi asigurat ca *adevărat,* în sensul corespondenţei dintre judecăţi şi stările de fapt, şi nu în sensul practic al cuvîntului, cel al vieţii de fiecare zi, va trebui pînă la urmă să acceptăm concluzia sceptică că ceea ce mulţi filosofi au determinat ca fiind *cunoaştere* este ceva cu totul inacesibil oamenilor. Ne rămîne, aşadar, cea de a doua alternativă. Aceasta este de a formula şi a înţelege condiţia adevărului drept condiţie necesară a cunoaşterii, în termenii următori: opinia apreciată ca adevărată în sensul corespondenţei ei cu stările

de fapt, în lumina criteriilor de bună întemeiere acceptate într-un anumit moment istoric, într-o comunitate de oameni competenţi ce caută în mod sincer şi dezinteresat adevărul. În calitate de condiţie a cunoaşterii, cuvîntul *adevăr* va fi luat astfel în sensul de *socotit drept adevărat*. A caracteriza astfel condiţia adevărului înseamnă a recunoaşte şi a sublinia atît distincţia, cît şi corelaţia dintre condiţia adevărului şi condiţia întemeierii. Distincţia trebuie subliniată în măsura în care pot exista enunţuri adevărate pe care nu sînt întemeiat să le accept şi, invers, enunţuri pe care am bune temeiuri să le cred şi care se dovedesc totuşi, apoi, a nu fi adevărate. Căci atît o persoană, cît şi un grup de oameni, chiar şi o comunitate cuprinzătoare, pot să aibă, într-un anumit moment al timpului, cele mai bune temeiuri pentru a accepta o opinie falsă. Relaţia dintre adevăr şi întemeiere ni se impune însă nu numai în sensul că noi considerăm anumite opinii adevărate din punctul de vedere al corespondenţei lor cu stările reale în lumina unor criterii ale întemeierii şi a rezultatelor demersurilor de întemeiere ce ne stau la îndemînă, ci şi în sensul că tocmai căutarea adevărului determină evoluţia în timp a standardelor şi cerinţelor întemeierii. Asemenea consideraţii sînt acceptate în mod tacit sau formulate explicit de analiştii cunoaşterii. Răspunzînd obiecţiei că de vreme ce nu putem fi asiguraţi în cazul nici unei opinii recunoscute ca adevărate de faptul că este este adevărată în sensul corespondenţei cu stările reale, înseamnă că nu avem în genere cunoaştere, unul dintre ei scrie: "Această obiecţie este rezultatul unei înţelegeri greşite. Dacă eu cred în mod ferm pe baza a ceea ce consider a fi temeiuri suficiente, am dreptul să spun că eu cunosc. Se poate ca temeiurile să fie, de fapt, insuficiente şi ca ceea ce pretind să cunosc să fie fals. În acest caz, pretenţia mea este greşită, dar nu urmează că am greşit făcînd-o, în sensul că am avut justificarea să o fac"[1]. Cerinţele întemeierii sînt formulate şi reconsiderate prin raportare la ţelul cognitiv care este adevărul. Întemeierea epistemică, acea întemeiere ce este o condiţie a cunoaşterii, este o întemeiere ce urmăreşte să favorizeze obţinerea adevărului şi eliminarea erorii. Iată de ce a avea bune temeiuri în sprijinul unei opinii înseamnă a avea bune temeiuri pentru a crede că opinia este adevărată. "Opinia *justificată din punct de vedere epistemic* este în mod necesar corelată cu scopul mai sus menţionat al adevărului, adică cu scopul de a crede numai ceea ce este adevărat sau, cel puţin, ceea ce este probabil să fie adevărat"[2].

4. Cunoaştere fără întemeiere?

Analiza clasică a cunoaşterii a fost contestată sau criticată pe diferite planuri şi din diferite puncte de vedere. Poate că cea mai radicală contestare o reprezintă acea poziţie epistemologică care neagă că întemeierea ar fi o condiţie a cunoaşterii în genere. Acest punct de vedere a primit o expunere clară şi netă în teoria cunoaşterii a lui Karl Popper. Popper neagă pur şi simplu că în cercetarea ştiinţifică ar exista sau ar trebui să existe

---

[1] A. Quinton, *Knowledge and Belief*, în (ed.) P. Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. IV, 1967, p. 346.

[2] P. Moser, *Empirical Justification*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston, Lancaster, Tokyo, 1985, p. 61.

un demers de felul întemeierii. Contestarea este cu atît mai semnificativă cu cît ea vizează ceea ce autorul socoteşte a fi cunoaşterea obiectivă prin excelenţă, ţinînd seama de faptul că cercetarea ştiinţifică fundamentală sau pură îşi propune numai şi numai căutarea adevărului. Popper crede că ţelul cercetării ar putea fi atins fără întemeierea opiniilor, în speţă, a ipotezelor ştiinţifice. Teza lui este că, în pofida convingerii contrare a majorităţii cercetătorilor şi filosofilor ştiinţei, un demers pe care l-am putea numi *întemeiere* nu este o condiţie a cunoaşterii obiective, a apropierii de adevăr. Popper susţine că nici aşa-numitele *enunţuri de bază,* enunţuri ce ne oferă informaţii despre fapte particulare de observaţie, nici enunţurile generale, principiile şi legile ştiinţei teoretice, nu sînt şi nici nu pot fi întemeiate. Enunţurile de bază sînt adoptate prin decizie de comunitatea cercetătorilor. Popper contestă atît ideea familiară că aceste enunţuri ar fi întemeiate pe datele simţurilor - enunţurile nu pot întreţine vreo relaţie de acest fel decît cu alte enunţuri - cît şi susţinerea că ar exista enunţuri autovalidatoare, enunţuri ce se întemeiază pe ele însele. Totodată, el respinge ideea curentă că ipotezele şi teoriile ştiinţifice sînt întemeiate prin confirmarea lor de către enunţuri de bază care relatează rezultate ale observaţiilor şi experimentelor făcute de cercetători. Enunţurile universale, de felul legilor ştiinţei, enunţuri ce sînt invariante în raport cu schimbări în spaţiu şi timp, nu pot fi susţinute sau confirmate de un număr cît de mare de observaţii despre fapte. Ele pot să fie infirmate, falsificate, adică dovedite a fi false datorită incompatibilităţii lor cu informaţiile pe care le deţinem despre fapte. Aşa-numita *inducţie ştiinţifică* - un demers prin care principii şi legi generale ar fi întemeiate prin raportare la enunţuri de bază - este calificată de Popper drept un mit. Teza lui este că ipotezele şi teoriile ştiinţifice nu pot fi niciodată confirmate şi, în acest sens, întemeiate; ele pot fi doar infirmate prin raportare la enunţuri acceptate privitoare la fapte. Cu alte cuvinte, cercetătorul nu va putea niciodată găsi temeiuri pozitive care să asigure într-un fel ipotezele şi teoriile ştiinţifice. Rezultatul pozitiv al testării acestora indică doar că ele au rezistat cu succes unor încercări de a le infirma. Constatarea acestui fapt nu este, desigur, o indicaţie că ele vor rezista şi unor teste mai severe. Popper introduce distincţia dintre confirmare *(confirmation)* şi coroborare *(corroboration).* El respinge în principiu proiectul unei logici inductive, ca logica confirmării ipotezelor. Critica lui se concentrează asupra supoziţiei că gradul de confirmare a unei teorii ştiinţifice, adică numărul şi varietatea faptelor ce sînt în acord cu consecinţele derivate pe cale logică din principiile teoriei, ar asigura într-o măsură mai mică sau mai mare teoria, indicînd o anume probabilitate ca teoria să fie adevărată. Popper caracterizează teoriile ce au trecut cu succes teste severe drept teorii coroborate. Asemenea teorii pot fi socotite trepte în procesul apropierii de adevăr. Coroborarea nu spune însă nimic altceva decît că teoria reprezintă un pas în apropierea de adevăr. Datoria omului de ştiinţă este să se străduiască să imagineze şi să realizeze noi teste, mai severe, să infirme teoria, deoarece tocmai în acest fel va fi stimulată formularea unor probleme ştiinţifice noi şi va fi încurajată căutarea unei noi teorii, care ar putea să reprezinte aproximaţii mai bune ale adevărului. Numai atitudinea critică faţă de cele mai reuşite teorii ar împinge înainte cercetarea spre ţelul ei, care este apropierea de adevăr. Popper sugerează că cercetătorul care caută confirmări, adică întemeiere, favorizează de fapt o atitudine necritică faţă de ideile ştiinţifice, o atitudine ce nu contribuie la realizarea ţelului cercetării.

Teoria falsificaţionistă a lui Popper contestă, aşadar, existenţa unei relaţii pozitive între întemeiere şi căutarea adevărului. Numai critica, şi nu întemeierea, este socotită

de Popper un mijloc adecvat scopului de a ne apropia de adevăr şi de a elimina eroarea. El se delimitează nu numai de diferitele variante ale logicii inductive, ca logica confirmării, ci, într-o perspectivă epistemologică mai generală, şi de concepţia clasică potrivit căreia întemeierea reprezintă o condiţie necesară a cunoaşterii. Popper critică din acest punct de vedere poziţia empirismului clasic, principiul propus în formulări diferite şi susţinut cu argumente diferite de Locke, Berkeley şi Hume, principiul potrivit căruia ar trebui să respingem toate opiniile ce nu sînt sprijinite de temeiuri suficiente şi să le acceptăm numai pe acelea pentru care avem bune temeiuri. "Înţelegerea faptului că orice cunoaştere este ipotetică conduce la respingerea «principiului raţiunii suficiente» în forma «o raţiune poate să fie dată pentru orice adevăr» (Leibniz) sau în forma mai tare, pe care o găsim la Berkeley şi Hume, care afirmă că «dacă nu vedem o raţiune suficientă pentru a crede», aceasta este o raţiune suficientă pentru a nu crede»"[1].

Una din supoziţiile ce susţin asemenea consideraţii este că atitudinea critică, care este esenţială pentru progresul cunoaşterii, nu implică întemeierea ipoztezelor sau teoriilor. Filosofia cunoaşterii a lui Popper se opune astfel tendinţei dominante în gîndirea filosofică modernă de a examina în mod critic pretenţiile de cunoaştere prin cercetarea felului cum sînt întemeiate enunţurile, ipotezele şi teoriile. Această tendinţă se exprimă în acordul tacit al celor mai de seamă reprezentanţi ai raţionalismului şi empirismului secolelor XVII-XVIII de a accepta concepte, enunţuri şi teorii despre care ei presupun că pot fi derivate dintr-o cunoaştere primară, socotită bine asigurată. Sîntem în faţa unui punct de vedere familiar. Căci înţelegerea criticii raţionale drept cercetare a bunei întemeieri a cunoştinţelor reprezintă în esenţă şi punctul de vedere al gîndirii comune. În opoziţie cu acest punct de vedere, Popper afirmă că singura îndreptăţire pentru a accepta în mod provizoriu un enunţ sau o teorie, ca sistem de enunţuri, nu sînt temeiurile pozitive de orice fel, ci faptul că ipotezele sau teoriile au rezistat pînă acum unor încercări serioase de a le infirma. Examenul critic al cunoştinţelor este astfel despărţit de cerinţa întemeierii.

O dezvoltare a concepţiei antiinductiviste formulate de Popper, care ia forma unei confruntări cu unele supoziţii ale analizei clasice a cunoaşterii, găsim şi în scrieri recente ale unuia din discipolii săi, filosoful german Hans Albert. Principalul argument al lui Albert împotriva cerinţei întemeierii este că aceasta ne-ar aduce într-o situaţie fără ieşire, pe care o numeşte (cu referite la trilema filosofului german J. F. Fries, invocată şi de Popper) *trilema lui Münckhausen.* Această expresie vizează situaţii fără ieşire în care ajunge nu o dată legendarul baron. Cerinţa întemeierii nu ar putea fi satisfăcută decît pe una din următoarele trei căi: (1) recurgînd întotdeauna la un alt enunţ pentru a justifica un anumit enunţ şi acceptînd astfel regresul la infinit; (2) acceptînd circularitatea, adică adoptînd ca bază a întemeierii, într-o formă de obicei modificată, ceea ce trebuie întemeiat; (3) întrerupînd procesul întemeierii într-un anumit punct, adică atunci cînd am ajuns la "fundamentele cunoaşterii", la enunţuri ce se întemeiază ele însele, la enunţuri ce pot întemeia alte enunţuri fără să aibă ele însele nevoie de întemeiere. Deoarece primele două alternative vor trebui respinse din motive principiale, filosofii ce susţin cerinţa întemeierii cunoaşterii ar fi constrînşi să adopte cea de a treia alternativă, supoziţia că există o cunoaştere nemijlocită, intuitivă, o cunoaştere ce se justifică pe

---

[1] K. R. Popper, *Objective Knowledge*. Oxford at the Clarendon Press, 1972, p. 30.

sine, conţine în sine garanţia adevărului ei. La ideea unei cunoaşteri nemijlocite ce nu mai are nevoie de întemeiere şi reprezintă baza întregii noastre cunoaşteri se ajunge printr-un demers analog cu cel al metafizicienilor care suspendă regresul pe care-l implică o cauzalitate liniară prin introducerea unei *causa sui*. Albert apreciază această soluţie drept un impas. El crede că ea înseamnă de fapt a transforma unele din opiniile noastre, de obicei cele ce ne par evidente, în dogme ce sînt sustrase în mod arbitrar, prin decret, examinării critice. În felul acesta trilema lui Münckhausen ne indică în mod clar că acceptarea întemeierii drept cerinţă a cunoaşterii ne-ar conduce la concluzia că nu avem de ales decît între Scyla dogmatismului şi Caribda scepticismului, cu alte cuvinte la o situaţie fără ieşire. Alternativa care rămîne ar fi înlăturarea premisei ce generează dificultăţile tuturor variantelor a ceea ce Albert numeşte "teorie pură a cunoaşterii" *(reine Erkenntnislehre):* cerinţa întemeierii cunoaşterii. În locul unei teorii a cunoaşterii ce conferă o poziţie centrală problemei întemeierii, Albert optează pentru o teorie a cunoaşterii care urmăreşte doar o explicaţie a cunoaşterii prin cercetarea facultăţii noastre de cunoaştere şi a altor condiţii ale producerii cunoaşterii.[1]

Ce se poate răspunde acestei contestări a întemeierii drept condiţie a cunoaşterii? Poate fi apărată cerinţa întemeierii şi, prin urmare, analiza clasică a cunoaşterii? Vom schiţa în continuare cîteva replici. Argumentarea în favoarea întemeierii drept condiţie necesară a cunoaşterii va fi dezvoltată în secţiunea consacrată întemeierii epistemice.

O primă supoziţie îndoielnică de la care pornesc autorii ce contestă că întemeierea ar fi o condiţie necesară a cunoaşterii este aceea că nu ar exista o corelaţie esenţială între întemeiere şi căutarea adevărului. Dar fie şi numai o examinare sumară a conceptului de *coroborare* a lui Popper relevă, cum s-a evidenţiat în numeroase studii critice, cît de greu este de apărat o asemenea supoziţie. Pe ce temei vom aprecia o teorie coroborată drept un pas în apropierea de adevăr? Pe ce temei vom accepta o teorie mai bine coroborată drept o mai bună aproximaţie a adevărului decît o altă teorie mai puţin bine coroborată, care explică o serie de fapte pe care le explică şi prima teorie? Nu pare să existe nici un alt răspuns în afară de acela că principiile unei teorii coroborate sînt în acord cu o mulţime de fapte acceptate de oamenii de ştiinţă, că teoriile mai bine coroborate sînt în acord cu mai multe fapte de acest fel decît teoriile mai puţin bine coroborate. De exemplu, mecanica cuantică este, în acest sens, o teorie mai bine coroborată decît mecanica clasică. Există multe fapte experimentale ce nu pot fi explicate de principiile mecanicii clasice, dar pot fi explicate pe baza principiilor mecanicii cuantice. Dar acordul sistematic dintre consecinţele derivate din principiile unei teorii ştiinţifice şi enunţuri despre fapte de observaţie, ceea ce Popper numeşte coroborare, trecerea cu succes de către teorie a unor teste cu grade diferite de severitate, nu reprezintă oare temeiuri bune pentru acceptarea acestei teorii? Nu sînt oare îndreptăţiţi oamenii de ştiinţă să afirme că teoriile pe care le acceptă au fost confirmate de fapte, că un acord sistematic între teorie şi faptele cunoscute alte domeniului susţine teoria, îi probează valoarea de cunoaştere? Fără îndoială că trecerea cu succes a unor teste de un anumit nivel de severitate nu constituie o garanţie că teoria va trece cu succes şi alte teste, mai severe, dar un asemenea eşec al unei teorii nu anulează cîtuşi de puţin succesele ei anterioare. Teoriile ştiinţifice care nu au fost infirmate de fapte explică

[1] Vezi H. Albert, *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987, îndeosebi pp. 37 şi urm.

anumite fapte şi, în acest sens, reprezintă, cum recunoaşte şi Popper, un jalon în progresul cunoaşterii spre adevăr. A spune că o teorie explică cu succes un anumit domeniu de fapte nu înseamnă, pînă la urmă, a spune altceva decît că teoria este susţinută de aceste fapte şi este, în acest sens, confirmată. Coroborarea popperiană nu pare să poată fi despărţită de întemeiere, aşa cum doreşte autorul *Logicii cercetării*. Şi dacă teoriile coroborate vor fi caracterizate drept trepte în progresul cunoaşterii spre adevăr, atunci concepţia popperiană asupra semnificaţiei rezultatelor testării unei teorii ştiinţifice pare să indice, în ciuda asigurărilor contrare ale autorului ei, existenţa unei corelaţii interne între întemeierea epistemică şi căutarea adevărului.

Care este însă raţiunea acestei insistenţe a lui Popper şi a discipolilor săi asupra temei că ideile ştiinţifice nu pot fi confirmate, nu pot fi susţinute pe temeiuri pozitive? Răspunsul nu este greu de găsit. Supoziţia raţionaliştilor critici este că cerinţa întemeierii ideilor ştiinţifice e solidară cu cerinţa de a da o întemeiere ultimă, absolută acestor idei, de a le sustrage riscului infirmării. Prin urmare, întemeierea ar fi incompatibilă cu recunoaşterea failibilităţii cunoaşterii noastre. Motivarea ostilităţii inflexibile faţă de recunoaşterea întemeierii drept o condiţie a cunoaşterii devine astfel transparentă: întemeierea ar implica supoziţia regresului spre o cunoaştere nemijlocită, care se întemeiază pe sine, iar această supoziţie, la rîndul ei, ar implica recunoaşterea existenţei unui punct arhimedic al cunoaşterii, a unei cunoaşteri infailibile care este pe deplin şi pentru totdeauna asigurată. Tocmai acceptarea sau respingerea întemeierii drept condiţie necesară a cunoaşterii ar distinge şi ar opune teoria autoritară, dogmatică a cunoaşterii unei teorii neautoritare, failibiliste.

Să examinăm pe rînd aceste presupuse implicaţii ale cerinţei întemeierii, şi anume în ordine inversă. Nici de drept, nici de fapt, cerinţa întemeierii cunoaşterii nu implică existenţa unei baze ultime a cunoaşterii. Susţinerea unui punct de vedere fundaţionalist asupra cunoaşterii - a ideii că toate cunoştinţele noastre despre lumea exterioară sau despre noi înşine se sprijină pe ceva ce nu mai are nevoie de întemeiere - nu atrage după sine, ca o consecinţă logică, acceptarea unui punct arhimedic al cunoaşterii. Unii filosofi contemporani îşi caracterizează poziţia epistemologică drept fundaţionalistă în sensul că la întrebări de felul "Ce mă justifică să cred că obiectul pe care-l percep în faţa mea este roşu?", răspund: "Ceea ce mă justifică să cred aceasta este faptul că ştiu că mi se pare că-l percep roşu". O asemenea întemeiere a unei judecăţi constituie un punct de oprire în regresiunea pe care o implică întemeierea. Ceea ce credem, gîndim, dorim, sperăm etc. reprezintă cazuri paradigmatice de cunoaştere imediată. Întemeierea unor judecăţi despre opinii, gînduri, dorinţe, sentimente, despre trăiri subiective în genere, poate fi realizată repetînd pur şi simplu aceste judecăţi. Ele sînt direct evidente, cunoscute imediat sau nemijlocit. Chisholm utilizează o expresie a filosofului austriac Alexis Meinong, spunînd că ceea ce îmi apare într-un fel sau altul *se prezintă pe sine*. Or, ceea ce se prezintă pe sine este cert şi evident în mod direct pentru subiect. Conceptul *direct evident* poate fi explicat în termenii a ceea ce *se prezintă pe sine*. Ceea ce se prezintă pe sine şi ceea ce este implicat în ceea ce se prezintă pe sine este direct evident. Ne oprim în procesul întemeierii la ceea ce este în mod direct evident. Orice stare de fapt care este în mod direct evidentă constituie un caz de cunoaştere imediată. S-ar putea crede că un punct de vedere fundaţionalist formulat în aceşti termeni nu este decît o nouă variantă a gîndirii fundaţionaliste tradiţionale, care încearcă să derive întreaga noastră cunoaştere din elemente de bază pe deplin asigurate, ce conţin în ele însele

garanţia adevărului lor. Această impresie este însă înşelătoare. Fundaţionaliştii failibilişti disting net între ceea ce se prezintă pe sine şi judecăţi în mod direct evidente, ce pot fi socotite cunoştinţe imediate, pe de o parte, şi judecăţi despre stări obiective, despre lumea exterioară şi alţi oameni, pe de altă parte. Chisholm subliniază că o cunoaştere nemijlocită este exprimată în enunţuri cum ar fi: "Cred că văd că cerul este înnourat". La întrebarea: "De ce crezi că vezi că cerul este înnourat" nu există alt răspuns rezonabil în afară de "Cred şi aceasta este totul". Dimpotrivă, la întrebarea "Ce întemeiere ai pentru a crede că vezi că cerul este înnourat", răspunsul va fi unul complex, dat prin raportare la alte cunoştinţe. Vom răspunde că privesc spre cer, că îl văd înnourat, că nu am motive pentru a pune la îndoială simţurile mele, că întotdeauna cînd cerul este înnourat el arată în acest fel văzut de aici etc. Un enunţ întemeiat în acest fel este, fără îndoială, failibil. Faptul că el se sprijină pe ceea ce este în mod direct evident nu reprezintă o garanţie imuabilă a adevărului său[1]. Întemeierea prin raportare la ceea ce este în mod direct evident şi failibilitatea cunoaşterii nu sînt, aşadar, incompatibile.

În al doilea rînd, aderenţa la conceptul fundaţionalist al cunoaşterii nemijlocite nu reprezintă singura cale de a apăra cerinţa întemeierii, evitînd, totodată, trilema lui Münckhausen. Cum vom vedea, au fost formulate şi alte teorii ale întemeierii care nu se sprijină pe acceptarea existenţei unei cunoaşteri imediate. Avem în vedere în primul rînd teoriile coerentiste, care constituie o alternativă la teoriile fundaţionaliste ale întemeierii. Dincolo de ceea ce le desparte, aceste două mari tipuri de teorii construiesc conceptul întemeierii cunoaşterii într-un fel care asigură evitarea alternativei dogmatism-scepticism. Ele scapă în acest fel trilemei lui Münckhausen, care este invocată pentru a proba necesitatea de a renunţa la întemeiere, înţeleasă drept o condiţie necesară a cunoaşterii.

5. Contraexemple la analiza clasică a cunoaşterii; problema lui Gettier

Un neobişnuit de scurt articol publicat în 1963 de filosoful american Edmund Gettier, cu titlul "Este cunoaşterea opinie întemeiată?", a constituit un moment important în dezvoltarea filosofiei analitice a cunoaşterii. Articolul îşi propoune să arate că cele trei condiţii ce definesc cunoaşterea în analiza clasică nu sînt suficiente. Există enunţuri adevărate şi întemeiate pe care nu vom fi de acord să le acceptăm drept cunoştinţe. Iată, pe scurt, care este argumentarea lui Gettier. Este posibil să credem în mod întemeiat într-o judecată care este falsă şi să deducem din aceasta o altă judecată care este adevărată. Cea din urmă va fi şi adevărată şi întemeiată. Cu toate acestea, ea nu va fi acceptată drept o cunoştinţă. Cele trei condiţii consacrate de analiza clasică sînt, prin

---

[1] Vezi R. M. Chisholm, *Socratic Method and Theory of Knowledge*, în (Hrsg) P. Schröder, *Vernunft, Erkenntnis, Sittlichkeit*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1979.

urmare, insuficiente pentru a delimita cunoaşterea de ceea ce nu este cunoaştere. Gettier imaginează exemple pentru a arăta că există judecăţi adevărate şi întemeiate pe care nu le vom socoti cunoştinţe.

Iată unul dintre ele. Două persoane A şi B sînt în competiţie pentru a obţine o slujbă. Să presupunem că persoana B are bune temeiuri pentru a accepta următoarele două judecăţi: "A va obţine slujba" şi "A are zece monede în buzunar". Din conjuncţia acestor două judecăţi poate fi dedusă judecata: "Persoana care va obţine slujba are zece monede în buzunar". B va accepta această judecată dacă va avea bune temeiuri de a accepta judecăţile de mai sus şi el va fi îndreptăţit să o accepte. Să presupunem că slujba este cîştigată însă de B şi că B are întîmplător zece monede în buzunar. Judecata "A va obţine slujba" se dovedeşte în acest caz falsă. În schimb judecata "Persoana care va obţine slujba are zece monede în buzunar" este şi adevărată şi întemeiată. Ea satisface, prin urmare, cele trei condiţii ale cunoaşterii. Nu vom fi totuşi de acord să acceptăm că persoana B cunoaşte această judecată. Căci B nu ştie că are zece monede în buzunar şi acceptă că cel ce va cîştiga slujba are zece monede în buzunar pe baza opiniei false că A va cîştiga slujba. O judecată ce satisface cele trei condiţii nu este, aşadar, acceptată drept cunoaştere.

Contraexemplele imaginate de Gettier lasă la prima vedere o impresie de artificial, de forţat. Această impresie nu poate constitui însă o obiecţie serioasă faţă de concluzia pe care o susţin aceste exemple. Căci o analiză satisfăcătoare a cunoaşterii trebuie să fie adecvată nu numai pentru situaţii reale, ci şi pentru situaţii posibile, care pot fi doar imaginate. Contraexemple la analiza clasică a cunoaşterii au fost produse de altfel încă mai de mult şi de către alţi filosofi. B. Russell a imaginat următoarea situaţie. O persoană consultă un ceas care s-a oprit crezînd însă în mod greşit că ceasul funcţionează în mod normal. Din întîmplare ceasul indică ora exactă. Enunţul ce redă indicaţiile ceasului este, aşadar, adevărat şi persoana ce consultă ceasul în aceste condiţii are bune temeiuri să creadă că enunţul este adevărat. Nu vom considera totuşi acest enunţ, care satisface evident cele trei condiţii ale analizei clasice, drept o cunoştinţă. Gettier este însă primul filosof care a afirmat şi a argumentat că analiza clasică a cunoaşterii nu poate fi socotită satisfăcătoare. Contraexemplele imaginate de Gettier se întemeiază pe două supoziţii. Prima supoziţie este că putem avea uneori bune temeiuri pentru a accepta o judecată falsă. A doua supoziţie este că dacă subiectul cunoaşterii are bune temeiuri pentru a accepta o judecată falsă *p* şi această judecată implică o altă judecată *q*, subiectul va deduce *q* din *p* şi va avea astfel bune temeiuri pentru a accepta şi judecata *q*. Schema generală pe care se sprijină contraexemplele la analiza clasică a cunoaşterii poate fi redată astfel: pot exista bune temeiuri ce sprijină o judecată falsă *p;* dacă avem o îndreptăţire puternică pentru a accepta judecata *p* ca adevărată, atunci vom avea temeiuri la fel de bune pentru a accepta şi judecata *q,* care poate fi dedusă din judecata *p*. Judecata *q* va satisface cele trei condiţii ale analizei clasice a cunoaşterii şi cu toate acestea nu va fi considerată drept cunoaştere.

Pe baza acestei scheme pot fi construite contraexemple mai naturale. Iată unul. Persoana B ştie că persoana A are într-o anumită zi îndatoriri importante într-o anumită localitate. B ştie de asemenea că A obişnuieşte să-şi îndeplinească scrupulos îndatoririle şi are, prin urmare, cele mai bune temeiuri pentru a crede că se va comporta în acelaşi fel şi de această dată. Pe baza acestor opinii, pe care are cele mai bune temeiuri pentru a le

accepta, B va conchide că A va fi în ziua respectivă în acea localitate. Să presupunem însă că în mod surprinzător A nu îşi îndeplineşte de data aceasta obligaţiile asumate, dar se găseşte totuşi în acea localitate din cu totul alte motive. Deoarece B acceptă judecata adevărată că A este în localitate numai pe temeiul acceptării ca adevărate a judecăţii că A îşi va îndeplini şi de data aceasta îndatoririle, o judecată ce se dovedeşte falsă, rezultă că pentru B judecata că A este în localitate nu este totuşi o cunoştinţă, chiar dacă această judecată este adevărată şi B are cele mai bune temeiuri să o accepte ca adevărată.

În toate situaţiile ce satisfac schema pe care sînt construite contraexemplele lui Gettier, o judecată particulară care este adevărată este inferată dintr-o judecată mai generală care este falsă, judecată pe care însă persoana care face inferenţa are cele mai bune temeiuri să o considere adevărată. Toate situaţiile de acest fel reprezintă contraexemple în raport cu analiza clasică a cunoaşterii deoarece arată că există opinii adevărate şi întemeiate care nu constituie totuşi cunoaştere.

Unii autori au socotit că putem respinge cu uşurinţă contraexemplele de tip Gettier. Aceasta deoarece judecăţile ce constituie contraexemple la analiza clasică a cunoaşterii sînt întemeiate prin raportare la premise ce se dovedesc a fi false. O judecată nu va constitui însă cunoaştere dacă va fi întemeiată prin derivare dintr-o altă judecată care este falsă. Altfel spus, o judecată *p* poate întemeia o altă judecată *q* numai dacă *p* este o judecată adevărată. Criticii lui Gettier au dat o formulare mai generală acestei condiţii afirmînd că nu putem deriva cunoaşterea decît din cunoaştere şi nu din ceva mai puţin decît cunoaşterea, de exemplu, din opinii bine întemeiate. Situaţiile de tip Gettier nu ar reprezenta contraexemple la analiza clasică a cunoaşterii deoarece ele au fost construite pornind de la presupoziţia inacceptabilă că judecăţi false pot întemeia judecăţi adevărate. S-a arătat însă că se pot construi contraexemple la analiza clasică a cunoaşterii ce scapă acestei obiecţii. Iată un asemenea contraexemplu. B crede că colegul său de birou A posedă un automobil de marca Ford şi are cele mai bune temeiuri să accepte acest fapt. (I-a spus-o chiar A, care a fost întotdeauna pînă atunci o persoană demnă de încredere, i-a arătat un certificat etc.). Pornind de la aceste temeiuri, B formulează generalizarea că există cineva în biroul său care posedă un automobil Ford. Această generalizare este derivată în mod corect din probele ce stau la îndemîna lui B. Să presupunem că A nu posedă totuşi un automobil Ford, dar că, fără ştiinţa lui B, în birou există o a treia persoană C care are un asemenea automobil. Generalizarea lui B este adevărată şi bine întemeiată. Ea satisface condiţiile analizei clasice a cunoaşterii. Nu vom spune, totuşi, că această generalizare reprezintă cunoaştere pentru B. "Conchid că chiar dacă o judecată poate fi justificată pentru o persoană numai dacă temeiurile ei sînt adevărate sau numai dacă el le cunoaşte ca adevărate există contraexemple la analiza clasică a cunoaşterii ca opinie adevărată întemeiată, de felul celor ale lui Gettier"[1].

---

[1] R. Feldman, *An allged Defect in Gettier Counter-Exemples*, în (eds.) P. K. Moser, A. van der Nat, *Human Knowledge*, Oxford University Press, 1987, p. 266.

6. Încercări de precizare a conceptului cunoaşterii ca soluţii ale problemei lui Gettier

Astăzi, la mai mult de trei decenii de la apariţia articolului lui Gettier, se poate aprecia că acesta a inaugurat o nouă etapă în analiza filosofică a cunoaşterii. Într-un interval relativ scurt de timp a fost produsă o literatură cuprinzătoare consacrată analizei condiţiilor pe care trebuie să le satisfacă cunoaşterea noastră propoziţională despre fapte, adică rezolvării problemei generate de contraexemple de tip Gettier. Unele din aceste contribuţii pot fi caracterizate drept apărări ale analizei clasice a cunoaşterii prin introducerea unor amendamente. Altele revizuiesc sau dezvoltă analiza clasică a cunoaşterii, adăugînd, de exemplu, celor trei condiţii ale cunoaşterii condiţii noi. Şi unele şi celelalte reprezintă un aport la o mai bună înţelegere a ceea ce constituie componenta centrală a cunoaşterii omeneşti, cunoaşterea propoziţională despre fapte. Distincţia dintre aceste două tipuri de reacţii la provocarea lui Gettier nu este de fapt una netă, în măsura în care un amendament poate lua forma unei noi condiţii şi va reprezenta astfel o dezvoltare a analizei clasice a cunoaşterii.

Apărarea analizei clasice a cunoaşterii prin introducerea unor amendamente este bine ilustrată de precizarea că o judecată care satisface cele trei condiţii va reprezenta cunoaştere dacă şi numai dacă cele trei condiţii nu vor fi satisfăcute independent una de cealaltă. Contraexemplele de tip Gettier ne-ar atrage atenţia tocmai asupra faptului că aceste condiţii pot fi satisfăcute independent una de cealaltă. În aceste contraexemple judecăţi ce satisfac cele trei condiţii, fără să reprezinte totuşi ceea ce sîntem înclinaţi în mod intuitiv să recunoaştem drept cunoaştere, sînt în mod întîmplător adevărate. În unul din exemplele de mai sus, judecata că persoana B este într-o anumită zi într-o anumită localitate este adevărată. Această judecată este însă în mod întîmplător adevărată deoarece adevărul ei nu are nici o legătură cu temeiurile acceptării ei ca adevărată. Contraexemple de tip Gettier indică astfel că temeiurile pentru acceptarea unei judecăţi pot fi uneori irelevante pentru adevărul judecăţii. Ele semnalează în acest fel un punct slab în analiza clasică a cunoaşterii. Acest punct slab ar putea fi înlăturat simplu, fără introducerea unor condiţii suplimentare, prin formularea unei restricţii, şi anume că o judecată despre fapte va reprezenta cunoaştere dacă şi numai dacă ea nu va fi întîmplător adevărată, adică adevărată independent de existenţa unor bune temeiuri pentru acceptarea ei. Altfel spus, o persoană *S* cunoaşte că *p* (un fapt) dacă şi numai dacă nu este un accident că ea are dreptate în ceea ce priveşte faptul că *p*.[1] Ce înseamnă a avea dreptate în mod accidental? Să presupunem că un om ştie că într-un anumit pachet de cărţi de joc 99 sînt de culoare albă, iar una e de culoare neagră. Pe acest temei el va afirma că cea mai mare carte din pachet va avea culoarea albă. Să presupunem că lucrurile stau într-adevăr aşa. Întrebarea ce se pune este dacă este accidental sau nu că omul are dreptate şi, prin urmare, dacă ceea ce enunţă el este sau nu cunoaştere în lumina formulării date mai sus restricţiei. Pare plauzibil să considerăm că omul nostru are în mod întîmplător dreptate şi că afirmaţia lui cu privire la culoarea

---

[1] Vezi. P. Unger, *An Analysis of Factual Knowledge*, în (eds.) M. D. Roth, L. Galis, *Knowing. Essays in the Analysis of Knowledge*, second edition, Lohham, New York, London, 1984.

unei anumite cărţi din pachet nu reprezintă din acest motiv cunoaştere. Este clar că acest om nu are opinii false şi nu raţionează greşit. Opinia lui este şi adevărată, şi întemeiată. El nu posedă totuşi cunoaştere, deoarece ceea ce crede el este în mod întîmplător adevărat. El are dreptate, dar este totuşi întîmplător că are dreptate. Concluzia ar fi că noi avem cunoaştere numai atunci cînd există o relaţie necesară între adevărul unei judecăţi şi temeiurile pentru acceptarea acestei judecăţi şi că, în acest sens, adevărul judecăţii nu este întîmplător.

Restricţia formulată în aceşti termeni este cuprinsă deja în mod tacit în analiza clasică a cunoaşterii. Concepţia clasică subliniază, cum am arătat, că întemeierea distinge cunoaşterea de opinii adevărate în mod accidental care nu reprezintă cuoaştere. S-a încercat o explicitare şi precizare a acestei cerinţe prin clauza că o opinie bine întemeiată reprezintă cunoaştere dacă şi numai dacă adevărul ei nu constituie rezultatul unei coincidenţe fericite.[1] Cu alte cuvinte, cunoştinţele sînt acele opinii adevărate şi întemeiate ce exclud o coincidenţă fericită. Principiul coincidenţei fericite elimină opiniile adevărate întemeiate care nu reprezintă cunoaştere.

Un exemplu poate contribui la o mai bună înţelegere a modului cum acţionează acest principiu. O persoană B vede cum persoana A, care îi este bine cunoscută, sustrage o carte dintr-o librărie. Chiar dacă ştie că A a avut pînă acum o comportare corectă, B va avea bune temeiuri să creadă că A a furat cartea. Să presupunem însă că A are un frate geamăn care seamănă leit cu el şi care a vizitat librăria în cauză în acea zi. Şi în timp ce A a avut întotdeauna o purtare ireproşabilă, fratele său, de care el nu poate fi deosebit, este cunoscut drept cleptoman. B nu ştie însă nimic despre toate acestea. Situaţia va putea fi caracterizată spunînd că deşi B are opinia adevărată şi bine întemeiată că un individ cu toate trăsăturile distinctive ale lui A a sustras o carte din librărie, această opinie nu va putea fi calificată drept o cunoştinţă. Căci date fiind temeiurile lui B şi împrejurările particulare în care s-a constituit opinia lui, faptul că această opinie este adevărată şi bine întemeiată este, pur şi simplu, rezultatul unei coincidenţe şi, ca atare, ceva întîmplător.

Principiul coincidenţei fericite ne permite astfel să distingem opiniile adevărate şi întemeiate, în genere, de cunoştinţe. Restricţia asupra căreia ne atrage atenţia acest principiu poate fi formulată drept o a patra condiţie a cunoaşterii. Condiţia este să nu existe o altă judecată adevărată astfel încît dacă o persoană ar avea bune temeiuri pentru această judecată într-un anumit moment al timpului, ea ar înceta să aibă bune temeiuri pentru judecata ce candidează la titlul de cunoştinţă. O asemenea judecată este numită de Peter Klein *judecată ce descalifică (disqualifing proposition).* Judecata "A, care nu a furat pînă acum nici o carte, are un frate geamăn cleptoman, care-i seamănă leit şi a fost în acea zi în librărie" este o asemenea judecată ce descalifică. Este o judecată adevărată ce descrie împrejurări în care se aplică principiul coincidenţei fericite.

S-ar putea obiecta că această a patra condiţie a cunoaşterii este prea tare, deoarece nu am putea fi niciodată siguri că o asemenea condiţie este satisfăcută. Condiţia nu constă însă în cunoaşterea faptului că nu există o judecată ce descalifică acea judecată care candidează la titlul de cunoaştere. Ea specifică faptul că temeiurile pentru judecăţi

---

[1] P. Klein, *A Proposed Definition of Propositional Knowledge*, în (eds.) M. D. Roth, L. Galis, *Op. cit.*

caracterizate drept cunoştinţe trebuie să fie de aşa natură încât să nu existe judecăţi ce descalifică. O asemenea constatare nu va putea fi sustrasă, în genere, îndoielii. Ea va putea fi acceptată totuşi, în multe situaţii, ca fiind dincolo de orice îndoială rezonabilă. În favoarea unei asemenea analize a cunoaşterii vorbeşte şi faptul că ea este neutră în raport cu diferite poziţii şi controverse epistemologice. Să considerăm, de exemplu, îndoiala carteziană, contestarea că anumite judecăţi ce par a fi adevărate dincolo de orice îndoială rezonabilă, cum ar fi aceea că mă găsesc acum în faţa casei mele, ar fi cunoştinţe. Judecăţile ce ar descalifica susţinerea că o asemenea judecată reprezintă cunoaştere vor fi formulate prin enunţuri ca "Poate dorm acum", "Sînt poate victima unui geniu rău", "Poate am halucinaţii" şi altele de acest fel. Disputa dintre un cartezian care susţine că există asemenea judecăţi şi criticul său ar putea fi decisă determinînd dacă există sau nu în mod efectiv judecăţi ce descalifică alte judecăţi, ce par dincolo de orice îndoială rezonabilă.

Chisholm acceptă şi el că prin contraexemplele de tip Gettier s-a semnalat o insuficienţă a analizei clasice a cunoaşterii. Filosoful american crede totuşi că definiţia tradiţională a cunoaşterii poate fi apărată, adică reformulată în aşa fel încît să facă faţă contraexemplelor de tip Gettier. Condiţiile cunoaşterii trebuie stabilite într-un fel care să excludă existenţa unor judecăţi ce descalifică acele judecăţi ce candidează la statutul de cunoştinţe. Acest obiectiv poate fi atins însă prin precizarea uneia din cele trei condiţii stabilite de analiza clasică a cunoaşterii, şi anume a condiţiei întemeierii. Chisholm introduce pentru aceasta conceptul de judecată care este *întemeiată fără greşeală*. O judecată este întemeiată fără greşeală dacă are o bază ce se prezintă pe sine pentru acea persoană, în aşa fel încît nici o judecată falsă nu va putea fi bine întemeiată. Chisholm propune înlocuirea definiţiei tradiţionale a cunoaşterii cu următoarea definiţie: o judecată este o cunoştină pentru o persoană dacă este acceptată, adevărată şi întemeiată fără greşeală pentru acea persoană.[1] Contraexemplele de tip Gettier nu satisfac cea de a treia condiţie şi pot să fie astfel din capul locului eliminate drept candidaţi la statutul de cunoaştere. Aceste contraexemple sînt importante deoarece ne atrag atenţia că judecăţile ce nu satisfac cea de a treia condiţie, precizată în acest fel, nu sînt cunoştinţe. Considerînd această condiţie putem înţelege şi ceea ce face posibilă construirea contraexemplelor de tip Gettier. După Chisholm, aceste contraexemple semnalează că relaţia prin care anumite judecăţi întemeiază alte judecăţi nu este o relaţie deductivă, o relaţie de consecinţă logică. Aşa se explică faptul că judecăţi adevărate pot întemeia judecăţi false. Deosebirea dintre relaţia de întemeiere şi relaţia deductivă dintre judecăţi apare cu multă claritate în cazul unor contraexemple care nu conţin conjuncţii. Să considerăm unul din cele prezentate mai sus. B are temeiuri din cele mai bune pentru a crede că A, colegul său de birou, posedă un automobil de marca Ford. Judecata în realitate falsă, deşi bine întemeiată, că A posedă un Ford este baza generalizării "Cineva din biroul lui B posedă o maşină de marca Ford" care se dovedeşte a fi întîmplător adevărat deoarece în birou există şi o altă persoană C care are un automobil de marca Ford, fără ca B să ştie acest lucru. Asemenea contraexemple la analiza clasică a cunoaşterii pot fi construite deoarece întemeierea nu este o relaţie deductivă. Aşa se explică că judecăţi adevărate pot reprezenta bune temeiuri pentru

---

[1] Vezi R. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1977, p. 110.

judecăţi false şi invers. Problema lui Gettier poate fi soluţionată printr-o reformulare a condiţiei a treia, a condiţiei întemeierii, şi anume printr-o reformulare ce exclude o asemenea posibilitate.

> Astfel, în exemplul lui Russell, menţionat mai sus, există judecăţi ce se prezintă pe sine, judecăţi evidente nemijlocit pentru o persoană care oferă o bază pentru judecata adevărată că ora este cea indicată de ceas. Aceste judecăţi oferă însă o bază şi pentru judecata falsă că la un anumit interval de timp înainte ora a fost de asemenea cea indicată de acest ceas. Rezultă că prima judecată cu privire la oră nu este întemeiată pe deplin sau fără greşeală şi nu este, prin urmare, cunoscută ca adevărată. Iată şi un alt exemplu, propus de Chisholm. Un om vede o configuraţie pe cîmpul din faţa sa pe care o identifică drept o oaie. Această configuraţie nu este, în realitate, o oaie. Să presupunem însă că în cîmpul vizual al acestui om există şi o altă configuraţie care este de fapt o oaie, dar în care el nu recunoaşte o oaie. Judecata "Există o oaie pe cîmp" va fi adevărată şi omul nostru va avea temeiuri pentru a o accepta. Ea nu satisface totuşi condiţia a treia, în reformularea pe care i-o dă Chisholm. Într-adevăr, judecata adevărată "Există o oaie pe cîmp" este întemeiată prin raportare la judecata ce se prezintă pe sine "Iau această formă drept o oaie". Această judecată ce se prezintă pe sine constituie însă un temei şi pentru judecata falsă "Ceea ce iau drept o oaie este o oaie". De aceea judecata "Există o oaie pe cîmp" nu este întemeiată fără greşeală, nu satisface condiţia a treia şi, prin urmare, nu este cunoscută drept adevărată[1].

Pornind de la o înţelegere asemănătoare a sursei contraexemplelor de tip Gettier, alţi autori au propus soluţionarea problemei pe care o ridică aceste contraexemple prin formularea unei a patra condiţii, alături de cele trei ce constituie conţinutul analizei clasice a cunoaşterii[2]. Dintre propunerile de acest fel vom prezenta-o aici pe cea a lui K. Lehrer. Lehrer reformulează mai întîi una din cele trei condiţii stabilite de analiza clasică înlocuind *opinia* cu *acceptarea.* Un enunţ reprezintă o cunoştinţă dacă şi numai dacă este acceptat. *A accepta* un enunţ, în sens epistemic, nu înseamnă pur şi simplu a crede acest enunţ. Acceptarea, în calitate de condiţie a cunoaşterii, este acceptarea în scopul de a atinge adevărul şi de a evita eroarea. Credem uneori lucruri pe care nu le acceptăm în raport cu un asemenea ţel epistemic, bunăoară ceea ce ne-ar plăcea să fie, cu deosebire în ceea ce priveşte propria noastră persoană. Nu putem, aşadar, spune că dacă o persoană *crede* un enunţ ea *acceptă* întotdeauna acest enunţ în sensul epistemic al cuvîntului, dar putem în schimb afirma că dacă acceptă enunţul, atunci ea crede în el. *Acceptarea* în sens epistemic este astfel un fel special de opinie. Lehrer apreciază că pentru a elimina contraexemplele de tip Gettier se impune, totodată, introducerea unei a patra condiţii necesare şi suficiente, ce va trebui adăugată celor trei specificate de analiza clasică a cunoaşterii. Condiţia este ca în justificare să nu intervină enunţuri false. Condiţiile cunoaşterii pentru un enunţ *p,* cu referire la o persoană *S,* sînt formulate după cum urmează: "*S* cunoaşte că *p* dacă şi numai dacă (1) este adevărat că *p* (2) *S*

---

[1] *Ibidem*, p. 111.

[2] Pentru o argumentare sistematică a oportunităţii de a răspunde provocării lui Gettier prin formularea unei a patra condiţii a cunoaşterii şi pentru o analiză comparativă a diferitelor formulări date celei de a patra condiţii vezi C. Ginet, *The Fourth Condition*, în (ed.) D. F. Austin, *Philosophical Analysis. A Defence by Example,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1988.

acceptă *p* (3) *S* este pe deplin justificat să accepte *p* (4) *S* este pe deplin justificat să accepte *p* într-un fel ce nu depinde de nici un enunţ fals"[1]. Lehrer propune reprezentarea demersului întemeierii ca un dialog între un proponent şi un critic sceptic. Este ceea ce el numeşte *jocul verific al justificării.* Criticul sceptic identifică şi înlătură opiniile false ale proponentului. Contraexemplele de tip Gettier pot fi examinate din această perspectivă. Scepticul poate cîştiga jocul verific al justificării arătînd, de exemplu, că A nu posedă de fapt un automobil de marca Ford. Dacă însă proponentul susţine doar că cineva din biroul său posedă un automobil de marca Ford şi se poate stabili că C posedă un automobil de acest fel, atunci preponentul a cîştigat această rundă a jocului justificării. Justificarea unui anumit enunţ este infirmată în cazul cînd jocul este cîştigat de sceptic şi nu este infirmată atunci cînd cîştigă proponentul. Scepticul este, desigur, o ficţiune. Orice om poate să joace rolul scepticului în raport cu ceea ce se propune şi acceptă celălalt. Pentru aceasta este suficient ca el să arate că justificarea unuia din enunţurile acceptate de proponent depinde de un enunţ ce este fals. Atît timp cît justificarea nu poate fi infirmată, dezminţită, enunţul va trebui, dimpotrivă, acceptat drept cunoaştere. Cunoaşterea poate fi caracterizată, prin urmare, ca acceptare a cărei justificare nu este infirmată *(undefeated justified acceptance).* O asemenea caracterizare rezultă din analiza celei de a patra condiţii, în formularea pe care i-a dat-o Lehrer. Această condiţie arată în ce sens este îndreptăţită provocarea pe care o reprezintă contraexemplele de tip Gettier la adresa analizei clasice a cunoaşterii, justificînd astfel impresia noastră intuitivă că enunţuri ce satisfac primele trei condiţii pot să nu reprezinte totuşi cunoaştere.

Nu există astăzi o soluţie general acceptată a problemei lui Gettier, soluţie obţinută fie prin amendarea analizei clasice a cunoaşterii, fie prin introducerea unei a patra condiţii. În măsura în care criticii ingenioşi au putut să descopere puncte slabe în diferite rezolvări propuse pînă acum problemei lui Gettier, s-ar putea afirma că nu există astăzi o analiză satisfăcătoare a cunoaşterii. Chiar dacă vom accepta o asemenea concluzie, situaţia nu va trebui să fie dramatizată. Nu avem temeiuri pentru a cere o definiţie precisă a unor concepte filosofice de un asemenea nivel de generalitate cum este conceptul cunoaşterii noastre propoziţionale, explicite, despre fapte. Nu ar fi oare mult să pretindem că prin aplicarea unor condiţii necesare şi suficiente va putea fi trasată o linie ce desparte fără greş toate opiniile despre fapte care reprezintă cunoaştere de alte opinii, ce nu constituie cunoaştere, excluzînd totodată cazurile intermediare, de graniţă? Putem accepta, credem, fără sentimente de frustare, că noţiunea *cunoaştere* este o noţiune *dialectică,* şi nu o noţiune *aritmomorfă*[2]. Elaborările şi discuţiile suscitate de contraexemplele de tip Gettier au contribuit, fără îndoială, la adîncirea şi nuanţarea înţelegerii noastre asupra a ceea ce este cunoaşterea. Sîntem îndreptăţiţi să credem că acest proces va continua atîta vreme cît filosofii vor mai cultiva preocupări epistemologice. Nu avem însă motive să sperăm că el ar putea fi încheiat prin formularea unei definiţii a cunoaşterii care să fie imună în raport cu orice fel de contraexemple. Acesta ar fi un obiectiv cu totul nerealist pentru analiza filosofică a

---

[1] K. Lehrer, *Theory of Knowledge,* pag. 18.

[2] Pentru formularea interesantei distincţii dintre noţiuni aritmomorfe şi noţiuni dialectice, vezi N. Georgescu Roegen, *Legea entropiei şi procesul economic,* Editura politică, Bucureşti, 1979, pp. 109-115.

cunoaşterii. Considerarea diferitelor încercări de a preciza conceptul cunoaşterii, ca răspuns la provocarea reprezentată de contraexemplele de tip Gettier, ne poate semnala însă o dilemă semnificativă. Precizarea conceptului se realizează, aşa cum am văzut, prin introducerea unor noi condiţii sau restricţii în raport cu cele cuprinse în analiza clasică a cunoaşterii. Ceea ce obţinem prin introducerea acestor restricţii este în mod firesc un concept tot mai tare, mai îngust al cunoaşterii propoziţionale despre fapte. Dacă vom spune, de exemplu, că noi avem cunoaştere numai atunci cînd întemeierea opiniilor noastre despre fapte nu este numai neinfirmată, ci neinfirmabilă, irevocabilă, definitivă, riscăm să refuzăm a recunoaşte drept cunoaştere opinii despre fapte pe care tindem să le considerăm în mod intuitiv drept cunoştinţe. Aceeaşi observaţie poate fi făcută pentru alte propuneri, prezentate mai sus, ca aceea de a recunoaşte drept cunoştinţe numai judecăţile ce sînt de aşa natură încît să nu existe alte judecăţi care le descalifică. Conceptul analitic al cunoaşterii, elaborat de epistemolog, poate astfel să se îndepărteze de intuiţia noastră curentă asupra a ceea ce este şi, respectiv, nu este cunoaşterea, o intuiţie ce reprezintă totuşi punctul de plecare al oricărui demers filosofic de analiză a cunoaşterii. Cu alte cuvinte, analiza filosofică a cunoaşterii riscă să înceteze a fi ceea ce şi-a propus să fie - o clarificare şi explicaţie a intuiţiei noastre curente - şi să devină o prescripţie, o normă greu de realizat în multe din situaţiile în care tindem să cîştigăm cunoaştere şi să ne orientăm prin cunoaştere. Echilibrul dintre componenta explicativă şi componenta prescriptivă a analizei filosofice este astfel serios ameninţat. Cu referire la unele exprimări ale lui K. Lehrer, citate mai sus, am putea spune că analiza filosofică a cunoaşterii, caracterizată drept *explicaţie critică,* riscă să devină tot mai *critică* şi să înceteze cu timpul de a fi o *explicaţie* a ceea ce noi socotim în mod intuitiv a fi cunoaştere. Iată de ce corespondenţa schematică cu intuiţia curentă, efortul de a clarifica ceea ce recunoaştem în mod spontan drept cunoaştere, trebuie să rămînă un obiectiv central al efortului filosofic de precizare a conceptului cunoaşterii.

7. Conceptul restrictiv al cunoaşterii obiective; supoziţii şi consecinţe

Spre deosebire de teoria analitică contemporană a cunoaşterii care încearcă, continuînd o veche tradiţie, o precizare a conceptului cunoaşterii, considerînd cunoaşterea propoziţională despre fapte în genere, în primul rînd cunoaşterea comună, filosofii ştiinţei au formulat un concept restrictiv al cunoaşterii obiective. În elaborarea acestui concept se porneşte de la supoziţia că ştiinţa reprezintă cunoaşterea obiectivă prin excelenţă. În sprijinul acestui punct de vedere se argumentează de obicei în felul următor: excelenţa cunoştinţelor noastre depre fapte stă în primul rînd în obiectivitatea lor, în independenţa acestora de dorinţele şi interesele indivizilor, grupurilor şi colectivităţilor omeneşti; întemeierea lor va trebui să fie, prin urmare, una dezinteresată; cunoştinţele de natură ştiinţifică satisfac în cea mai mare măsură această exigenţă a cunoaşterii cu valoare obiectivă. Dacă pentru a înţelege un anumit fenomen - se

argumentează mai departe - este important să examinăm forma lui cea mai dezvoltată, cea mai evoluată, urmează că pentru a înţelege cunoaşterea ar trebuie să analizăm în primul rînd cunoaşterea ştiinţifică. Cunoaşterea ştiinţifică se distinge de alte modalităţi de cunoaştere, în primul rînd de cunoaşterea comună, prin cerinţe de întemeiere, prin constrîngeri care fac cu putinţă obţinerea unei cunoaşteri ce este într-o măsură tot mai mare independentă de preferinţele, înclinaţiile şi credinţele subiective ale cercetătorilor. În acest sens, ştiinţa reprezintă prototipul cunoaşterii obiective. Analizînd condiţiile cunoaşterii ştiinţifice cercetători de prim rang din ştiinţele exacte, precum şi filosofi ai ştiinţei au formulat un concept tare, restrictiv al cunoaşterii. Acest concept poate fi socotit drept un foarte util sistem de referinţă pentru examinarea şi evaluarea diferitelor utilizări ale cuvîntului *cunoaştere.* Căci diferitele sensuri ce sînt conferite acestui cuvînt în mari tradiţii filosofice şi în alte sfere ale vieţii şi creaţiei umane pot fi mai bine înţelese tocmai prin raportarea la un asemenea concept. Locul pe care îl acordăm prezentării şi discuţiei sale se justifică prin semnificaţia lui în acest orizont mai larg de interese filosofice. Încercările de a preciza conceptul cunoaşterii obiective, aşa cum este el înţeles şi utilizat de oamenii care cultivă cercetarea ştiinţifică modernă sînt îndreptate, de obicei, în direcţia formulării unor condiţii minime, necesare şi suficiente, ale aplicării sale.

Au fost formulate două condiţii sau cerinţe fundamentale ale cunoaşterii obiective care sînt satisfăcute în cea mai mare măsură în cunoaşterea ştiinţifică, în primul rînd în ştiinţa exactă. Acestea sînt cerinţele *comunicării intersubiective* şi ale *testării intersubiective.* Ele au fost propuse şi analizate îndeosebi de gînditori reprezentativi pentru tradiţia empiristă şi pozitivistă din gîndirea filosofică modernă şi contemporană. Se lasă să se înţeleagă sau se spune explicit că diferite tipuri de cunoştinţe se deosebesc gradual prin măsura mai mică sau mai mare în care satisfac aceste condiţii. Caracterul prescriptiv al conceptului cunoaşterii, pe care-l fixează aceste condiţii, este afirmat fără echivoc. O cunoştinţă va fi socotităţi cu atît mai validă, mai bine întemeiată, cu cît satisface în măsură mai mare aceste cerinţe.

Să considerăm mai de aproape cele două cerinţe.

Comunicarea intersubiectivă, ca cerinţă a cunoaşterii cu valoare obiectivă, priveşte relaţia de desemnare, relaţia dintre semne şi ceea ce desemnează semnele. Cerinţa este ca această relaţie dintre semne şi ceea ce desemnează semnele să fie cît mai univocă. Una din elaborările cele mai clare şi mai incisive ale cerinţei comunicării intersubiective poate fi găsită în scrierile filosofului german M. Schlick.[1] Orice cunoştinţă, subliniază Schlick, este comunicabilă. Cunoştinţele trebuie distinse de senzaţii şi de alte trăiri subiective care nu sînt comunicabile. Eu nu pot, bunăoară, să comunic altuia senzaţia mea de verde. Este clar că nu pot să transmit ceva despre senzaţiile mele vizuale unui om ce s-a născut orb. În schimb, pot să-i transmit unui orb anumite cunoştinţe despre culori. Verdele, de exemplu, poate fi caracterizat prin locul său în spectrul luminii solare. Culorile pot fi puse de asemenea în corespondenţă cu sunete ordonate într-un şir. În acest caz, orbul care aude va distinge verdele prin poziţia acelui sunet ce corespunde verdelui în seria sunetelor. El va putea astfel desemna culoarea verde prin acelaşi cuvînt cu cei care văd, deşi nu îşi poate face nici o reprezentare, nici cel puţin una prin analogie,

---

[1] Vezi îndeosebi cartea sa *Allgemeine Erkenntnislehre* (prima ediţie 1918, a doua ediţie 1925), articolul *Erleben, Erknnen, Metaphysik* (1930) şi conferinţele ţinute în 1932 la Universitatea din Londra, publicate apoi sub titlul *Form and Content: an Introduction to Philosophical Thinking* (1932).

despre trăirile oamenilor care au vedere. Cunoaşterea noastră despre culoare priveşte, aşadar, numai structura ei, nu conţinutul. Verdele este caracterizat prin poziţia lui în şirul culorilor. Această poziţie este determinată de relaţiile sale cu celelalte elemente din şirul culorilor. Dimpotrivă, calităţile ce constituie conţinutul fluxului conştiinţei (senzaţii, gînduri, sentimente) pot fi doar resimţite prin trăire nemijlocită. Opoziţia dintre *trăire* şi *cunoaştere* se acoperă cu opoziţia dintre incomunicabil (inefabil) şi comunicabil. Trăirile sînt private, cunoştinţele sînt publice. Conţinutul calitativ al trăirilor nu poate fi fixat şi transmis prin sistemul de concepte al unei anumite limbi. Trăirile există pur şi simplu. Spre deosebire de cunoştinţe exprimate prin enunţurile limbii, ele nu pot fi adevărate sau false. Nu pot să spun "Mă doare capul, dar poate mă înşel". Întrebările noastre cu privire la trăirile altor oameni nu sînt în măsură să primească nici un răspuns, deoarece noi nu avem decît trăirile noastre. Iată o altă formulare a unor asemenea consideraţii: "Nu pot să ştiu ce senzaţii are el. De exemplu, nu pot să ştiu nici cel puţin dacă el are aceeaşi impresie senzorială «albastru» ca şi mine cu privire la cer. Ştiu, este adevărat, că impresia lui este identică cu a mea sau nu - un al treilea caz nu există - dar dacă impresia este «albastru» sau nu, aceasta nu o ştiu. Şi el nu mi-o poate spune! Să presupunem că impresia lui senzorială despre cer este roşu şi că, în general, impresiile sale senzoriale sînt roşu în acele cazuri în care ale mele sînt albastru. Atunci, el va folosi pur şi simplu cuvîntul *roşu* pentru ceea ce eu numesc *albastru* şi *albastru* pentru ceea ce numesc *roşu;* şi, deoarece el vede roşu acolo unde eu văd albastru, folosim amîndoi, în aceleaşi cazuri, cuvintele *roşu* şi *albastru. Nu ştiu, aşadar, dacă cuvintele sale pentru senzaţii au aceeaşi semnificaţie cu ale mele*"[1].

Caracterizarea cerinţei comunicării intersubiective drept cerinţă minimă a cunoaşterii se sprijină pe un punct de vedere mai mult sau mai puţin elaborat asupra a ceea ce este cunoaşterea, asupra naturii cunoaşterii în genere. Schlick a dezvoltat în scrierile sale tema că enunţurile despre fapte din viaţa comună şi din ştiinţă constituie cunoştinţe doar în măsura în care exprimă relaţii formale între obiecte, proprietăţi şi evenimente. Expresiile limbii pot să comunice cunoştinţe sau, dimpotrivă, să provoace trăiri. Este cazul limbajului poetic care nu are, ca atare, o funcţie de cunoaştere. Cînd ni se spune, de asemenea, că enunţurile istoricului sau sociologului ne oferă "înţelegere" *(Verstehen),* ceea ce poate fi avut în vedere este că ele ne provoacă anumite trăiri. "Trăirea adîncă - scrie Schlick - nu este preţioasă, deoarece ar constitui o formă mai înaltă a cunoaşterii; ea nu are nimic de a face cu cunoaşterea"[2]. Cînd metafizicianul vorbeşte despre o pătrundere nemijlocită, intuitivă a esenţelor, ca despre o formă originală şi superioară a cunoaşterii, el se referă de fapt la *trăiri,* şi nu la *cunoştinţe.* Limbajul matafizicianului autentic provoacă anumite trăiri, la fel ca şi limbajul poetului sau prozatorului. Metafizicianul nu recunoaşte însă distincţia dintre cunoaştere şi trăire; el califică adesea drept *cunoaştere* ceea ce nu este decît *trăire.* Marile sisteme de metafizică nu conţin în primul rînd cunoştinţe, ci un însemnat potenţial de îmbogăţire a vieţii interioare a celor pregătiţi să le recepteze. În măsura în care îndeplinesc o asemenea funcţie, scrierile metafizice ar trebui apreciate în acelaşi fel în care apreciem operele de artă. "Sistemele

---

[1] E. von Savigny, *Die Philosophie der normalen Sprachen,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969, p. 25.

[2] M. Schlick, *Gesammelte Aufsätze,* Gerold & Co., Wien, 1938, p. 7.

metafizicienilor - conchide Schlick - cuprind uneori ştiinţă, alteori poezie, dar niciodată metafizică"[1].

Esenţa cunoaşterii o reprezintă descrierea lucrurilor, proprietăţilor şi relaţiilor prin noţiuni şi judecăţi. Lucrurile ne sînt date, şi nu cunoscute, prin impresii senzoriale. Acestea din urmă oferă doar materia cunoaşterii noastre. Dacă ar exista o intuiţie prin care noi ne-am putea muta în lucruri sau lucrurile ar fi mutate în noi, observă Schlick, aceasta nu ar fi cunoaştere[2]. *Intuiţia*, în accepţia pe care o dă filosoful intuiţionist acestui termen, nu are nimic de a face cu cunoaşterea în sensul în care este utilizat cuvîntul în viaţa comună şi în ştiinţă. Căci intuiţiile sînt trăiri, stări ale conştiinţei, şi nu cunoştinţe. În măsura în care cunoaşterea este concepută drept o reproducere a lucrurilor exterioare, o "mutare" a acestora în conştiinţă, se ridică întrebarea: Putem cunoaşte lucrurile aşa cum sînt ele? Există temeiuri pentru a da un răspuns negativ la această întrebare. Ceea ce se găseşte dincolo de conştiinţă nu poate să se repete neschimbat în ea. Reproducerea este realizată întotdeauna de către un organ determinat, dintr-un anumit punct de vedere; reproducerea nu va fi, aşadar, niciodată o copie a originalului. Dimpotrivă, dacă cunoaşterea este înţeleasă drept desemnare a lucrurilor prin simboluri, prin noţiuni şi enunţuri, urmează că ea poate să-şi realizeze pe deplin obiectivele.

> Calităţile sensibile sînt trăiri subiective, stări ale conştiinţei. A atribui o existenţă obiectivă calităţilor sensibile este totuna cu a spune că un obiect există în două exemplare, unul în lumea exterioară şi altul în conştiinţă. Acelaşi obiect va fi considerat o dată drept conţinut al conştiinţei, în al doilea rînd drept ceva existent în afara conştiinţei. Dacă vom caracteriza, dimpotrivă, cunoaşterea drept o desemnare prin simboluri a lucrurilor, proprietăţilor şi proceselor din lume, atunci orice progres al cunoaşterii va consta în stabilirea unor noi relaţii. Chimistul descrie apa ca fiind o relaţie determinată între atomii de oxigen şi de hidrogen, iar fizicianul caracterizează elementele chimice prin anumite raporturi între protoni, electroni şi alte particule numite *elementare*. Primele noastre cunoştinţe sînt acte sau activităţi prin care realizăm ceea ce Schlick numeşte *recunoaştere*. Spunem, de exemplu, "Acesta este un inel", "Aceasta este o frunză". Anumite obiecte, proprietăţi, relaţii, evenimente, desemnate prin cuvintele *acesta, acela* etc., sînt astfel înlocuite cu cuvinte determinate, nume proprii sau comune, cuvinte ce desemnează proprietăţi sau relaţii. *Recunoaştere* sau desemnarea prin simboluri reprezintă forma elementară a cunoaşterii. Pe baza ei se dezvoltă *cunoaşterea explicativă*. În explicaţie un simbol verbal este înlocuit cu o nouă combinaţie de simboluri. Bunăoară, fizicienii au înlocuit simbolurile ce desemnau fenomene calorice, acustice, electrice şi luminoase cu simboluri ale electrodinamicii şi mecanicii. Progresele explicaţiei ştiinţifice conduc la reducerea crescîndă a numărului simbolurilor necesare pentru descrierea lumii. Cea mai înaltă cunoaştere a unui lucru nu este decît cea mai bună descriere a acestuia, şi nu prinderea, sesizarea imediată a lucrului însuşi. Schlick mai observă că dacă cunoaşterea directă, intuitivă ar fi cea mai înaltă formă a cunoaşterii, atunci noi nu am mai avea nevoie de o ştiinţă a psihologiei. Într-adevăr, toate trăirile, toate stările de conştiinţă ne sînt date nemijlocit. Deviza lui Socrate "Cunoaşte-te pe tine însuţi" ar deveni astfel ridicolă, deoarece nu s-ar putea să nu ne cunoaştem pe noi înşine în sens intuitiv[3].

---

[1] *Ibidem*, p. 17.

[2] M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, Verlag Julius Springer, Berlin, 1925, p. 77.

[3] Vezi M. Schlick, *Ibidem*, p. 193.

Conceptul cunoaşterii obiective, elaborat în acest fel de Schlick cu referire la cerinţa comunicării intersubiective, este conţinut în germene în scrieri ale logicianului german Gotlob Frege şi îndeosebi în celebrul *Tractatus Logico-Philosophicus* al lui Ludwig Wittgenstein. *Tractatus*-ul caracterizează limitele cunoaşterii drept limitele a ceea ce poate fi exprimat şi transmis prin simbolurile limbajului, drept limitele a ceea ce poate fi *spus*. Şi anume, noi putem *spune* ceva numai despre *faptele* din care se compune *lumea*. *Faptele* sînt relaţii ce pot fi descrise, exprimate prin limbaj. Valorile, trăirile subiective în genere, nu constituie obiecte ale cunoaşterii. Nu există de aceea propoziţii ale eticii, după cum nu există propoziţii ale metafizicii. Concluzia este că ceea ce poate fi cunoscut se limitează la propoziţii ale ştiinţelor naturii.

Iată cîteva din formulările lui Wittgenstein: "Metoda corectă a filosofiei ar fi propriu-zis aceasta: a nu spune nimic altceva decît ceea ce se poate spune, deci propoziţii ale ştiinţelor naturii - deci ceva ce nu are de a face cu filosofia - şi apoi, întotdeauna cînd un altul ar vrea să spună ceva metafizic să i se demonstreze că nu a dat nici o semnificaţie semnelor respective din propoziţiile sale."[1] În lucrările sale de mai tîrziu, Wittgenstein a respins şi a criticat cu vehemenţă acest mod de a privi cunoaşterea. Conceptul atît de radical restrictiv şi limitativ, chiar prohibitiv al cunoaşterii, pe care l-a schiţat *Tractatus*-ul a devenit o temă centrală a Cercului de la Viena şi a unei mişcări filosofice mai cuprinzătoare, empirismul logic. În *Manifestul Cercului*, redactat de R. Carnap, H. Hahn şi O. Neurath, un text publicat în 1929, se spune: "În descrierea ştiinţifică nu poate să intre decît structura (forma de ordonare) a obiectelor, nu «esenţa» lor. Ceea ce îi leagă pe oameni în limbaj sînt formulele structurii; în ele se exprimă conţinutul cunoaşterii comune oamenilor. Calităţile resimţite subiectiv - roşul, plăcerea - sînt ca atare numai trăiri, nu cunoştinţe; în optica fizică nu intră decît ceea ce este principial accesibil şi orbului"[2].

Ce consecinţe de ordin normativ decurg dintr-o asemenea concepţie asupra naturii cunoaşterii? Autorii care adoptă un concept tare, restrictiv al cunoaşterii obiective, vor aprecia că un enunţ al limbii de toate zilele sau al unei limbi ştiinţifice este o cunoştinţă numai dacă are o semnificaţie relativ bine determinată, uniformă, pentru toţi cei ce cunosc această limbă. Căci numai enunţurile ce satisfac condiţia comunicării intersubiective pot fi examinate din punctul de vedere al celei de a doua cerinţe. Pentru a satisface prima cerinţă sau condiţie a cunoaşterii va trebui, aşadar, să eliminăm nu numai enunţurile contradictorii - enunţuri care pot primi două înţelesuri incompatibile - ci şi enunţurile ambigui. Acestea din urmă sînt enunţuri ce pot căpăta sensuri diferite fără ca vorbitorul competent al unei limbi să dispună de raţiuni intersubiective, constrîngătoare pentru a opta în favoarea unuia dintre ele. Ilustrări bune sînt formulările oraculare, criptice, de felul pronunţărilor sibilice ale Pitiei. Implicaţiile normative ale primei condiţii a cunoaşterii obiective pot fi încălcate în mod intenţionat. Este cazul cultivării ambiguităţii pentru valoarea ei sugestivă. Aceasta indică clar că limba este utilizată nu numai pentru scopuri de cunoaştere. Referindu-se la un anumit fel de a folosi cuvintele, un strălucit diplomat spunea că limba i-a fost dată omului pentru a-şi ascunde gîndurile. Limbajul diplomatului serveşte, într-adevăr, foarte bine acest ţel. Evident însă

---

[1] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, § 6.43, Humanitas, Bucureşti, 1991, pp. 123-124.

[2] R. Carnap, H. Hahn, O. Neurath, *Wissenschaftliche Weltaufassung - Der Wiener Kreis*, În (Hrsg.) H. Schleichert, *Logischer Empirismus - Der Wiener Kreis*, W. Fink Verlag, München, 1975, p. 212.

folosirea pe care o dă diplomatul limbajului nu este recomandabilă atunci cînd scopurile vorbitorului sînt de natură cognitivă. Concluzia la care sîntem astfel conduşi ar putea fi formulată în felul următor: cu cît ponderea funcţiei de cunoaştere va fi mai mare în utilizarea unui anumit limbaj, cu atît va fi mai pronunţată preocuparea pentru satisfacerea cerinţei univocităţii. Această cerinţă va putea fi satisfăcută cel mai bine prin introducerea unor limbaje speciale, ce conţin limba de toate zilele plus termeni speciali, prin reglementarea folosirii unor termeni de către reguli explicite, cum sînt definiţiile şi alte prescripţii de utilizare a termenilor. Contrastînd funcţia descriptivă (cognitivă) şi funcţia expresivă a limbajului, putem caracteriza limbajele precise drept limbaje ce nu servesc decît ţeluri cognitive. Asemenea limbaje sînt numite şi *limbaje ştiinţifice*. În limbajele ştiinţifice cerinţa univocităţii are prioritate în raport cu alte cerinţe, cum ar fi accesibilitatea, simplitatea construcţiei, eleganţa, forţa de sugestie şi chiar scurtimea, concizia. Iată de ce lucrările de bază, lucrările care constituie sursa primă pentru învăţarea unei discipline ştiinţifice, sînt grele.

Cum se raportează limbajul filosofic, în speţă, limbajul marilor construcţii metafizice sau limbajul filosofilor ce reflectează asupra sensului existenţei la cerinţa comunicării intersubiective, aşa cum a fost caracterizată aceasta de autorii care au propus un concept strict, limitativ al cunoaşterii obiective? Este clar că formele de expresie din asemenea scrieri, care solicită în mod deosebit puterea de sugestie a limbajului, capacitatea limbajului de a produce trăiri, emoţii, se situează undeva la mijloc între univocitatea limbajelor ştiinţifice şi echivocul pronunţat şi intenţionat al limbajelor artistice. În judecata autorilor ce propun un concept restrictiv al cunoaşterii, scrierile filosofice tradiţionale vor fi cu atît mai puţin apte să realizeze funcţii cognitive, cu cît satisfac în mai mică măsură cerinţa univocităţii, a cărei realizare exemplară o găsim în limbajele artificiale, formalizate.

Cea de a doua cerinţă a cunoaşterii obiective este testabilitatea sau controlul intersubiectiv al enunţurilor şi sistemelor de enunţuri ce pretind a reprezenta cunoaştere. Se spune de obicei că un enunţ sau un sistem de enunţuri sînt intersubiectiv testabile, atunci cînd ele pot fi puse în relaţii clare de concordanţă sau incompatibilitate cu alte enunţuri a căror valoare de cunoaştere va putea fi stabilită într-un fel ce nu depinde de dorinţele şi preferinţele agenţilor cunoaşterii, adică într-un mod obiectiv. Un exemplu este corelarea unui enunţ de un înalt nivel de generalitate, a unei ipoteze teoretice, cu enunţuri ce exprimă date de observaţie sau experimentale bine verificate. În acest sens, un enunţ cu valoare obiectivă este calificat drept un enunţ ce poate fi controlat de orice om care posedă pregătirea necesară. Cînd apreciază anumite ipoteze drept incontrolabile, cercetătorii susţin că această cerinţă nu este satisfăcută într-un mod cît de cît mulţumitor. Reprezentanţii ştiinţei moderne a naturii contestă, în genere, valoarea de cunoaştere a acelor enunţuri şi teorii despre care ei obişnuiesc să spună că nu pot fi supuse controlului experienţei. În această categorie intră, din punctul lor de vedere, aserţiuni despre acele fapte care nu pot fi observate sau reproduse în mod relativ sistematic, precum şi teorii ale căror consecinţe empirice nu pot fi bine precizate. Aceasta în sensul că nu putem indica care sînt faptele incompatibile cu principiile teoriilor în cauză, fapte a căror producere ar fi echivalentă cu infirmarea acestora. În acest caz, toate faptele posibile vor putea fi interpretate în lumina teoriei. În formularea ei cea mai liberală, cea de a doua cerinţă a cunoaşterii obiective a fost caracterizată, atît cu referire

la enunţurile noastre despre fapte, cît şi la consecinţele deduse din principiile unui sistem teoretic, drept cerinţa confirmabilităţii intersubiective în principiu.

Empiriştii logici au încercat precizarea condiţiilor cunoaşterii obiective sau a semnificaţiei cognitive a expresiilor limbajului prin formularea a ceea ce s-a numit *teoria verificaţionistă a semnificaţiei (verificationist theory of meaning).* Ideea ce stă la baza acestei teorii este că un enunţ are o semnificaţie empirică şi exprimă, prin urmare, o cunoştinţă cu valoare obiectivă dacă şi numai dacă putem preciza condiţiile în care enunţul va fi calificat drept adevărat sau fals. "A formula semnificaţia unei propoziţii înseamnă a formula regulile potrivit cărora va fi folosită propoziţia şi acesta este acelaşi lucru cu a indica calea pe care poate fi verificată (sau falsificată). Semnificaţia unei propoziţii este metoda verificării ei."[1] Schlick consideră că acest punct de vedere asupra semnificaţiei cognitive a expresiilor limbajului - o propoziţie nu are semnificaţie cognitivă atît timp cît nu putem indica o cale de a controla adevărul sau falsitatea ei - este cel al gîndirii comune şi stă la baza procedeelor utilizate în diferite ramuri ale ştiinţelor naturii. Criteriul semnificaţiei cognitive ar fi utilizat în mod curent în practică. Preocupările filosofilor pentru precizarea criteriului au apărut mult mai tîrziu. Sîntem pe deplin îndreptăţiţi să conferim unui enunţ o semnificaţie cognitivă chiar dacă el nu poate fi verificat în acest moment. Este cu totul suficient să indicăm condiţiile în care ar putea verificat enunţul, chiar dacă nu sîntem încă în stare să realizăm aceste condiţii. Semnificaţia cognitivă constă, aşadar, în verificabilitatea sau testabilitatea principială a unui enunţ sau a unei teorii, în indicarea unei căi principial practicabile pentru verificarea lor. Realizarea acestor condiţii poate să fie imposibilă din punct de vedere tehnic astăzi sau chiar într-un viitor previzibil. Schlick susţine că pînă şi afirmarea nemuririi sufletului ar putea deveni un enunţ cu semnificaţie cognitivă dacă s-ar putea indica evenimente a căror producere ar proba supravieţuirea sufletului după moarte. Este posibil ca evenimentele ce verifică o ipoteză teoretică să poată fi observate abia într-un viitor îndepărtat. "Condiţiile empirice sînt deosebit de importante în măsura în care vreţi să cunoaşteţi dacă o propoziţie este adevărată (ceea ce reprezintă preocuparea omului de ştiinţă), dar ele nu au influenţă asupra semnificaţiei unei propoziţii (de care se interesează filosoful)... Trebuie să se sublinieze că atunci cînd vorbim de verificabilitate avem în vedere doar posibilitatea logică a verificării şi nimic altceva"[2]. Dacă considerăm lucrurile din punct de vedere principial, şi nu practic, va trebui să cădem de acord că orice întrebare inteligibilă poate să primească un răspuns. Posibilităţile noastre de acţiune şi intervenţie, capacităţile noastre de cunoaştere şi chiar regularităţile naturii se pot schimba în sensuri pe care nu le putem imagina şi evalua astăzi. Multe enunţuri cu semnificaţie cognitivă se dovedesc false atunci cînd pot fi verificate, de exemplu, enunţul "Pămîntul este plat" şi enunţul "Pămîntul este imobil". Pînă şi enunţul ce reprezintă negarea legii conservării energiei este un enunţ cu semnficaţie cognitivă chiar dacă, în lumina ştiinţei actuale, un asemenea enunţ va fi considerat drept un enunţ fals. Acelaşi lucru se poate spune despre enunţul că universul are zece sau douăsprezece dimensiuni sau că în univers trăiesc fiinţe inteligente cu zece sau douăsprezece organe de simţ. Chiar şi enunţul că nu pot să simt decît durerea mea s-ar putea dovedi fals dacă ar exista un om care să aibă senzaţiile celuilalt, ceea ce nu ar contrazice logica şi legile fundamentale ale naturii.

---

[1] M. Schlick, *Meaning and Verification*. În (Hrsg.) H. Schleichert, *Logischer Empirismus - Der Wiener Kreis*, p. 120.

[2] M. Schlick, *Op. cit.*, p. 128.

Conceptul restrictiv al cunoaşterii obiective, conturat în acest fel, poate fi considerat din mai mult perspective.

Din perspectiva obiectelor şi ţelurilor cunoaşterii ştiinţifice putem aprecia că acest concept conturează un ideal de cunoaştere. Cercetătorul ştiinţific tinde să producă cunoştinţe ce satisfac în măsură tot mai mare cerinţele comunicării şi testabilităţii intersubiective. El este preocupat să delimiteze clar şi net activitatea ştiinţifică şi corpul constituit al cunoaşterii ştiinţifice de alte activităţi ce vizează obiective cognitive, dar nu satisfac în mod evident aceste cerinţe, în primul rînd de cele desemnate în mod obişnuit prin termenul generic *pseudoştiinţă*. Legitimitatea acestor năzuinţe şi preocupări ar putea fi cu greu pusă la îndoială. Ca ideal de cunoaştere, conceptul strict, restrictiv al cunoaşterii obiective permite aprecierea excelenţei rezultatelor cercetării ştiinţifice şi, totodată, evaluarea dificultăţilor ce stau în calea atingerii obiectivelor supreme ale cunoaşterii de tip ştiinţific. Idealul de cunoaştere pe care-l exprimă acest concept favorizează o apreciere mai lucidă a posibilităţilor şi limitelor abordării ştiinţifice a unui anumit domeniu de fapte. Este clar că cele două cerinţe ale cunoaşterii obiective, pe care le-am caracterizat mai sus, vor fi satisfăcute în grade diferite în activităţi ce-şi propun să contribuie la extinderea şi adîncirea cunoaşterii noastre. Prin raportare la conceptul restrictiv al cunoaşterii obiective pot fi puse în evidenţă în primul rînd unele deosebiri semnificative între cunoaşterea comună şi cunoaşterea de tip ştiinţific.

Ştiinţa se ridică deasupra cunoaşterii comune prin precizia superioară a limbajului ei, prin efortul de separare tot mai netă a cunoaşterii de ingrediente afective, volitive sau valorizatoare, prin introducerea unor metode şi proceduri speciale de testare, prin rafinarea continuă a mijloacelor tehnice de control a pretenţiilor de cunoaştere. Raportată la conceptul restrictiv al cunoaşterii obiective, ştiinţa va fi de aceea caracterizată în mod firesc drept cunoaşterea prin excelenţă.

În al doilea rînd, şi în corpul cunoaşterii ştiinţifice despre fapte pot fi puse în evidenţă distincţii graduale între domenii şi discipline din punctul de vedere al satisfacerii cerinţelor conceptului restrictiv al cunoaşterii obiective. Asemenea distincţii sînt cele între ştiinţe de observaţie şi ştiinţe experimentale, între ştiinţe care măsoară şi cele care studiază fenomene ce nu pot fi însă măsurate, între ştiinţe matematizate, numite şi ştiinţe exacte, şi ştiinţe nematematizate. Există limite ale măsurării şi descrierii matematice a diferitelor domenii ale realităţii, limite condiţionate mai ales de gradul lor de complexitate. Relaţia de complementaritate între capacitatea de cuprindere şi gradul de exactitate al descrierii ştiinţifice a fost adesea semnalată. Această relaţie este formulată de Einstein în termenii următori: "Ce loc ocupă imaginea despre lume a fizicianului teoretician între toate aceste imagini posibile ale lumii? Ea cere ca descrierea corelaţiilor să fie de o rigoare şi exactitate maximă pe care doar folosirea limbajului matematic le poate oferi. În schimb, fizicianul trebuie să fie cu atît mai modest în ceea ce priveşte conţinutul, mulţumindu-se să descrie cele mai simple fenomene ce pot fi făcute accesibile simţurilor noastre, în timp ce toate fenomenele mai complexe nu pot fi reconstruite de spiritul omenesc cu acea subtilă precizie şi consecvenţă pe care o cere fizicianul teoretician. Cea mai mare puritate, claritate şi siguranţă cu preţul completitudinii"[1].

---

[1] A. Einstein, *Cum văd eu lumea?*, p. 32.

Tendinţa caracteristică îndeosebi pentru cercetătorii naturii cu interese filosofice şi pentru filosofii ştiinţei de a aprecia calitatea cunoştinţelor prin raportare la un model ideal al cunoaşterii, construit prin considerarea realizărilor celor mai exacte şi mature discipline ştiinţifice, se exprimă foarte bine în conceptul *cunoaşterii perfecte.*

Acest concept a fost inspirat de realizările ştiinţei matematice a mişcării, de mecanica modernă. Dacă acceptăm că este posibilă caracterizarea completă a stării unui sistem mecanic într-un anumit moment al timpului şi determinarea tuturor forţelor ce acţionează asupra sistemului, atunci legile mecanicii ne vor da posibilitatea să prezicem şi să postzicem toate stările viitoare şi trecute ale sistemului. O asemenea cunoaştere va fi *perfectă* din motivul simplu că într-un asemenea caz cunoaştem tot ceea ce am putea să cunoaştem. Ceea ce filosofii au caracterizat drept cunoaştere perfectă este de fapt idealul laplacean al cunoaşterii. Este un obiectiv ce nu poate fi practic atins. În primul rînd, nu vom putea determina cu întreaga precizie dorită toate caracteristicile de stare ale unui sistem real. Intervin aici atît limite ale măsurării, cît şi împrejurarea că nu putem niciodată izola sistemul de influenţa unor perturbaţii întîmplătoare. Mai mult, principiul de nedeterminare al lui Heisenberg a evidenţiat imposibilitatea principială a unei descrieri complete, de tip clasic, a caracteristicilor de stare ale unui sistem fizic. În al doilea rînd, cunoaşterea legilor va rămîne întotdeauna aproximativă, susceptibilă de corectare şi precizare. Este de aceea uşor de înţeles că în ştiinţe cu cea mai bună reputaţie cunoaşterea este şi va rămîne *imperfectă.*

Ca ideal al cunoaşterii, conceptul cunoaşterii perfecte aduce în prim plan o exigenţă deosebit de pretenţioasă şi de restrictivă, exigenţa simetriei sau identităţii structurale dintre explicaţie teoretică şi predicţie. Este exigenţa deducerii atît a evenimentelor ce s-au produs deja, şi constituie obiectul explicaţiei, cît şi a evenimentelor care se vor produce în viitor, reprezentînd domeniul predicţiei, din cunoaşterea condiţiilor iniţiale, a caracteristicilor de stare ale sistemelor reale şi a legilor. Această exigenţă a putut fi satisfăcută în ştiinţe matematice ale naturii cum sînt mecanica cerească şi terestră, precum şi în alte ramuri ale fizicii. Sînt discipline ce reprezintă însă doar un segment foarte limitat al întregului care este cunoaşterea noastră, inclusiv cunoaşterea ştiinţifică. În multe domenii ale cercetării putem determina doar condiţii necesare dar nu suficiente ale producerii proceselor şi evenimentelor. Pe temeiul cunoaşterii unor asemenea condiţii putem explica multe evenimente o dată ce ele s-au produs deja, dar nu putem prevedea, adeseori, nici cel puţin probabilitatea producerii proceselor şi evenimentelor. Astfel, putem explica producerea diferitelor boli o dată ce ele s-au instalat sau producerea cutremurelor după ce ele au avut loc. Putem explica, dar nu prevedea sau chiar anticipa într-un mod mai vag, evoluţia speciilor, războaiele sau conflictele sociale. Asimetria între explicaţie şi predicţie (prognoză, anticipare) este o situaţie curentă în toate disciplinele ce studiază stări şi procese de mare complexitate. Vom spune că am izbutit să determinăm *cauzele* producerii acestora dar nu *condiţiile suficiente* pentru producerea lor. Sîntem în măsură, aşadar, să explicăm, dar să nu prevedem asemenea stări şi evenimente. Vom putea oare prezice vreodată procese şi evenimente de mare complexitate aşa cum prezicem astăzi deplasarea corpurilor într-un cîmp de forţe? Este oare asimetria dintre explicaţie şi predicţie o limită practică, provizorie sau o limită principală a cunoaşterii noastre în domenii de mare complexitate? Experienţa istorică a dezvoltării cunoaşterii ştiinţifice şi starea ei actuală nu oferă suficiente puncte de sprijin pentru a răspunde la asemenea întrebări. Viitorul ne-ar putea oferi însă indicaţii mai clare, într-un sens sau altul.

Conceptul strict, restrictiv al cunoaşterii obiective trebuie însă să fie judecat şi dintr-o altă perspectivă, din perspectiva gîndirii comune şi a pretenţiilor de cunoaştere ale gîndirii filosofice. O asemenea raportare este în măsură să arate că tendinţa de a ridica acele cerinţe ce ne permit să evaluăm excelenţa rezultatelor cercetării de tip ştiinţific la rangul de condiţii minime ale cunoaşterii în genere are un accentuat caracter prohibitiv.

Într-adevăr, toţi cei ce cad de acord să caracterizeze cerinţe cum sînt cele ale comunicării intersubiective şi confirmabilităţii intersubiective drept condiţii definitorii ale cunoaşterii vor contesta că filosofia, în ipostaza ei de construcţie metafizică sau de reflecţie asupra sensului existenţei, poate să aducă o contribuţie autentică la cunoaştere. Orientările empiriste, antimetafizice cele mai reprezentative din gîndirea ultimelor trei secole nu au ezitat să formuleze o asemenea concluzie radicală. Nu vom mai aminti aici pronunţări cum sînt cele ale lui David Hume, Auguste Comte sau Ernst Mach, limitîndu-ne să reproducem un pasaj semnificativ din *Manifestul Cercului de la Viena:* "Metafizicianul şi teologul cred, înşelîndu-se pe ei înşişi, că spun ceva prin propoziţiile lor, că descriu un fapt. Analiza arată însă că aceste propoziţii nu spun nimic, ci sînt doar expresia unui sentiment existenţial *(Lebensgefühl).* A exprima aşa ceva poate fi, desigur, un obiectiv important în viaţă. Dar mijlocul de expresie adecvat pentru aceasta este arta, de exemplu poezia lirică sau muzica. Dacă în locul acesteia va fi ales veşmîntul ligvistic al unei teorii apare o primejdie: se simulează un conţinut teoretic acolo unde nu există nici unul. Dacă metafizicianul şi teologul doresc să menţină obişnuita înveşmîntare în limbaj, lor trebuie să le fie clar şi ei trebuie să recunoască fără echivoc că nu oferă descriere, ci exprimare, nu teorie, transmiterea unei cunoştinţe, ci poezie şi mit. Dacă un mistic susţine că are trăiri ce stau deasupra şi dincolo de orice fel de concepte, noi nu putem să contestăm acest lucru. Dar el nu poate să vorbească despre acestea: căci vorbire înseamnă cuprindere în concepte, reducere la fapte ce pot fi încadrate ştiinţific."[1] Cei ce refuză, în principiu, realizărilor mari tradiţii filosofice, capacitatea de a aduce o contribuţie, la ceea ce numim în mod obişnuit cunoaştere se sprijină, între altele, pe două supoziţii greu de apărat. Prima este aceea că am putea despărţi în mod net, absolut, gîndirea ce formulează şi întemeiază valorile, de gîndirea orientată spre cunoaştere. A doua supoziţie este că domeniul cunoaşterii obiective în întregul său şi, în primul rînd, ştiinţa teoretică, ar putea fi clar despărţite de idei, imperative şi idealuri de cunoaştere care nu satisfac în mod evident cerinţele unui concept restrictiv al cunoaşterii. O discuţie asupra acestor teme, în contextul unei examinări critice a ideii cunoaşterii filosofice, va fi întreprinsă în capitorul următor.

Vom considera, aici, mai de aproape, problematica epistemologică a aşa-numitei *cunoaşteri de sine,* a cunoaşterii pe care o avem despre propriile noastre stări mintale. Există oare vreo convingere mai familiară şi mai general acceptată decît aceea că propriile noastre trăiri sau stări de conştiinţă ne sînt date în mod direct şi că, prin urmare, ştim multe despre noi înşine şi indirect despre ceea ce simt, gîndesc şi doresc semenii noştri? Or, această convingere nu va mai putea fi apărată şi justificată de îndată ce vom adopta cerinţele unui concept tare, restrictiv al cunoaşterii obiective. Distincţia rigidă dintre *cunoaştere* şi *trăire* conduce în mod constrîngător spre concluzia că ceea ce resimţim subiectiv, adică ceea ce ne este în modul cel mai direct accesibil,

---

[1] R. Carnap, Hahn, O. Neurath, *Op. cit.*, pp. 208-209.

nu reprezintă cunoaştere. Într-adevăr, cel puţin acele stări subiective (senzaţii, opinii) ce nu pot fi corelate cauzal sau funcţional cu fapte accesibile observaţiei intersubiective ar trebui să fie excluse din sfera cunoaşterii pe baza unor consideraţii de principiu. Căci dacă tot ceea ce aparţine cunoaşterii trebuie să satisfacă cerinţele comunicării şi confirmabilităţii intersubiective, atunci este clar că stările noastre subiective sau private nu îndeplinesc condiţii minime, de bază ale cunoaşterii. A recunoaşte că există relatări despre stări mintale sau subiective ce nu pot fi traduse într-un limbaj ce descrie stări şi relaţii obiective, ar însemna a recunoaşte că asemenea relatări ar fi lipsite de orice semnificaţie cognitivă. Cele mai influente teorii moderne asupra relaţiei dintre stările fizice şi stările mintale, teorii propuse de filosofi şi psihologi de orientare ştiinţifică - funcţionalismul şi teoria identităţii - converg spre concluzia că nu există o cunoaştere despre noi înşine dincolo de cunoaşterea noastră obiectivă. S-a remarcat că teoriile obiectiviste sau fizicaliste[1] asupra naturii stărilor mintale, teorii de felul celor amintite mai sus, consideră spiritul oamenilor numai din afară, din punctul de vedere al celorlalte persoane. Este o abordare ce elimină din capul locului viaţa mintală privată, adică ceea ce este accesibil numai subiectului, altfel spus persoanei întîia. Vom putea caracteriza, desigur, unele stări mintale, de exemplu, o senzaţie acută de durere sau o emoţie puternică, prin dispoziţii de comportare sau prin stări neuronale. Autori reprezentativi pentru filosofia analitică contemporană a minţii au fost în măsură să dea o caracterizare funcţională multor stări numite mintale. Şi nu putem, cel puţin în principiu, exclude posibilitatea de a da o caracterizare funcţională sau chiar neurofiziologică unor stări mintale din cele mai complexe, cum sînt gîndurile şi sentimentele. Întrebarea este însă dacă în acest caz stările mintale ar putea fi eliminate ca realităţi *sui generis* şi dacă li se poate contesta, în principiu, calitatea de cunoştinţe. Un orb din naştere, bunăoară, ar putea şti multe lucruri despre corelate funcţionale sau neurofiziologice ale senzaţiilor vizuale, dar el nu va avea senzaţii de culoare şi, în acest sens, nu va şti nimic despre culori. Teoriile fizicaliste au fost şi sînt confruntate cu obiecţia că stările şi evenimentele mintale au caracteristici specifice care le disting clar şi net de lumea faptelor obiective. Ele sînt stări şi evenimente îndreptate spre ceva şi se disting în acest fel de faptele obiective. Franz Brentano a introdus termenii *intenţionalitate* şi *intenţional* pentru a desemna această trăsătură distinctivă a unora din stările noastre subiective. Mai recent, filosoful John R. Searle s-a făcut cunoscut prin încercările sale de a elabora o teorie analitică a intenţionalităţii. Teza lui este că creierul produce stări mintale, subiective, cu caracteristici care le fac ireductibile la lumea faptelor obiective. Intenţionalitatea desemnează acea trăsătură a stărilor şi evenimentelor mintale de a fi îndreptate spre ceva, de a fi despre ceva *(directedness, aboutness).* O stare intenţională este în esenţă o reprezentare a condiţiilor satisfacerii intenţiei. Nu este cu putinţă să se reducă o analiză intenţională la termeni mai simpli, neinteţionali. Intenţionalitatea este

---

[1] O teorie asupra naturii mintalului este calificată *fizicalistă* dacă susţine posibilitatea principială a descrierii tuturor stărilor şi evenimentelor mintale în termenii *limbajului fizical.* Termenii de bază ai limbajului fizical desemnează stări şi evenimente intersubiectiv observabile. Enunţurile acestui limbaj vor satisface cerinţele comunicării şi testabilităţii intersubiective.

o proprietate de bază şi ireductibilă a minţii, în sensul că nu poate fi redusă la altceva sau eliminată printr-o redefinire[1].

Filosofii preocupaţi să evidenţieze originalitatea stărilor mintale, ireductibilitatea lor la stări obiective, au încercat să argumenteze în favoarea acestui punct de vedere prin imaginarea unor experienţe mintale. Iată doar una dintre ele. Ea a fost propusă de Searle.

> Să presupunem că un vorbitor al limbii engleze, care nu cunoaşte limba şi scrierea chineză, este totuşi capabil, pe baza manipulării semnelor scrise, după reguli formale ce îi sînt date în engleză, să răspundă corect unor întrebări scrise în chineză cu privire la o istorisire care i-a fost prezentată şi ea în grafia chineză. Şi să admitem că răspunsurile sale nu vor putea fi distinse de cele ale unui foarte bun cunoscător al limbii şi scrierii chineze. Performanţa acestui om va fi de acelaşi tip cu cea a unui calculator ipotetic, programat în acest scop, în măsura în care această performanţă este rezultatul unor operaţii realizate asupra unor elemente caracterizate pur formal. Numai intrările şi ieşirile vor fi identice cu cele ale unui cunoscător al limbii şi scrierii chineze. Spre deosebire de acesta din urmă, subiectul experienţei va înţelege tot atît de puţin din istorisirea chinezească ca şi cel mai sofisticat computer. Nu avem cum să evităm o asemenea concluzie, cel puţin atît timp cît folosim cuvintele *a înţelege, înţelegere* în accepţia lor curentă, adică pentru a desemna stări şi acte mintale cu caracter intenţional[2], şi nu într-un sens metaforic, sensul în care uşa automată "înţelege" imputurile pe care le primeşte de la o celulă fotoelectrică. Comentînd această situaţie imaginară, Searle insistă asupra ireductibilităţii actului şi a stării "a înţelege o istorisire în chineză" la acte ce pot fi caracterizate în mod formal, structural. Sub aspectul care ne interesează aici, atrage atenţia cu deosebire observaţia că "programul este pur formal, dar stările intenţionale nu sînt formale în acest fel. Ele sînt definite în termenii conţinutului lor, nu a formei"[3]. Searle crede că toate încercările de a descrie realitatea mintală în limbajul obiectiv al ştiinţelor naturii sînt condamnate să eşueze datorită nesocotirii intenţionalităţii stărilor mintale.

S-au formulat multe critici incisive la adresa experimentelor mintale destinate să susţină ideea ireductibilităţii stărilor şi evenimentelor mintale, la stări şi evenimente ce pot fi descrise într-un limbaj fizical[4]. Dar chiar dacă forţa argumentativă a unor asemenea experimente imaginare poate fi slăbită sau în mod radical subminată prin obiecţii critice, aceste obiecţii nu par să atingă convingerea mai fundamentală că ceea

---

[1] Pentru dezvoltări vezi J. R. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, 1983.

[2] "Intenţionalitatea este, prin definiţie, acea trăsătură a anumitor stări mintale prin care ele sînt îndreptate spre sau sînt despre obiecte şi stări de fapt din lume. Opiniile, dorinţele şi intenţiile sînt stări intenţionale; forme de anxietate şi depresiune neorientate nu sînt stări intenţionale." (J. R; Searle, *Minds, Brains, and Programs*, în (ed.) J. Haugeland, *Mind Design. Philosophy, Psychology, Artificial Intelligence*, The MIT Press, Cambridge, Mass. 1981, p. 288).

[3] *Ibidem*, p. 301.

[4] Aversiunea faţă de mentalism a filosofilor cu formaţie şi mentalitate ştiinţifică este de altfel cu totul explicabilă. O recunoaşte şi Searle: "Diagnosticul meu concis asupra tendinţei antimentaliste persistente în filosofia analitică recentă este că ea se bazează în largă măsură pe supoziţia tacită că atît timp cît nu există o cale oarecare de eliminare a fenomenelor mintale concepute naiv ne va rămîne o clasă de entităţi ce stau în afara domeniului ştiinţei serioase, precum şi problema imposibilă de a corela aceste entităţi cu lumea reală a fenomenelor fizice." (J. R. Searle, *Intentionality*, p. 263).

ce ştim despre stările noastre subiective nu poate fi prins şi epuizat într-un limbaj ce descrie stări şi corelaţii obiective.

Nici ceea ce numim în mod obişnuit cunoaştere despre stările mintale ale altor oameni nu satisface condiţiile impuse de conceptul restrictiv al cunoaşterii obiective. Într-adevăr, la întrebarea: "În ce condiţii sînt ipotezele despre stări mintale ale altor oameni intersubiectiv comunicabile şi confirmabile?", răspunsul nu va putea fi altul decît acesta: "În măsura în care aceste ipoteze implică enunţuri obiectiv controlabile asupra organismului şi a creierului, asupra unor stări şi corelaţii funcţionale ale organismului altor oameni". Acceptarea acestui răspuns echivalează însă cu respingerea convingerii spontane şi generale că semenii noştri au trăiri, stări de conştiinţă, asemănătoare cu cele pe care fiecare dintre noi le resimte nemijlocit şi că noi ştim ceva despre ele. Cum poate fi apărată şi argumentată această convingere? De unde ştiu că ceilalţi oameni nu sînt pur şi simplu roboţi lipsiţi de viaţă mintală? Răspunsul este că atît convingerea generală că ceilalţi oameni au o viaţă subiectivă, cît şi afirmaţiile pe care le facem despre stările lor mintale se sprijină pe experienţa noastră subiectivă, pe corelaţiile pe care le putem stabili între stările noastre subiective şi evenimente din lumea obiectivă (stimulări externe, stări ale sistemului nervos şi ale creierului, reacţii comportamentale). Dacă stările de conştiinţă nu ne-ar fi în mod direct date, nu am putea şti, desigur, nimic despre asemenea corelaţii. Sigurul temei al susţinerii că şi ceilalţi oameni au trăiri subiective şi al ipotezelor pe care le formulăm în mod curent despre stările mintale ale altor oameni este analogia. Ştim că noi avem o viaţă subiectivă. Ştim, de asemenea, că trăirile noastre subiective sînt într-o corelaţie univocă cu evenimente ce au loc într-un univers de fapte obiective, intersubiectiv observabile. Şi deoarece alţi oameni au un organism şi un sistem nervos de acelaşi fel cu noi şi sînt supuşi aceloraşi stimulări ale ambianţei sîntem îndreptăţiţi să presupunem, prin analogie, că ei au stări mintale asemănătoare sub anumite aspecte cu cele ce ne sînt direct accesibile. Ajungem să ştim ceva despre stările mintale ale semenilor noştri pe măsură ce ne exersăm capacitatea de a testa ipoteze de acest fel, pe temeiul unor presupuneri rezonabile despre analogia dintre propriile noastre stări mintale, subiective, ce ne sînt direct date, şi cele ale altora. Orice limitare a experienţei noastre subiective va atrage după sine o limitare corespunzătoare a posibilităţilor noastre de a cunoaşte ceva cu privire la stările mintale ale semenilor. Un orb din naştere nu va putea să-şi facă nici o idee despre senzaţiile de culoare ale oamenilor înzestraţi cu vedere, deoarece el este cu totul lipsit de asemenea stări subiective. Aşadar, dacă nu am şti nimic despre noi înşine, dacă nu am avea o experienţă subiectivă, nu am putea şti nimic despre viaţa subiectivă a altora. Pînă şi posibilitatea relaţiilor interumane curente, a reflecţiei psihologice şi a înţelegerii istorice ar rămîne în acest caz neexplicate. Cunoaşterea despre noi înşine este *cunoaştere* într-un sens special al termenului în măsura în care este o cunoaştere la care fiecare persoană are un acces direct şi privilegiat. Este singura modalitate de cunoaştere ce exclude orice distincţie între obiectul cunoaşterii şi temeiurile ce susţin aserţiunile noastre despre obiectul cunoaşterii. Obiectul cunoaşterii sînt trăiri subiective, de exemplu, anumite senzaţii, iar temeiurile susţinerii enunţurilor care le descriu sînt tot aceste stări subiective. Cunoaşterea pe care o avem despre propriile noastre stări mintale este, dacă nu infailibilă, cel puţin demnă de încredere într-un grad înalt. Este o cunoaştere ce poate fi considerată drept practic certă. Realitatea acestei cunoaşteri ni se impune nu numai prin puterea copleşitoare a evidenţei intuiţiei nemijlocite. Chiar şi în lipsa unei asemenea

evidenţe, o cunoaştere despre noi înşine ar trebui să fie postulată pentru a putea explica atît faptele vieţii curente, cît şi realizările culturii umane.

Desigur, cunoaşterea pe care o avem despre trăirile altora, ca şi orice cunoaştere bazată pe analogie, se distinge de cunoaşterea despre noi înşine prin caracterul ei accentuat ipotetic şi problematic. Am arătat de ce sîntem în principiu îndreptăţiţi să credem nu numai că ceilalţi oameni au viaţă conştientă, stări mintale, dar şi că acestea sînt, cel puţin într-o anumită măsură, asemănătoare cu stările noastre mintale. Ştim însă, totodată, că între stările noastre mintale şi cele ale altor oameni trebuie să existe deosebiri semnificative condiţionate de ereditate, condiţii de viaţă, ambianţă socială şi culturală, educaţie, experienţă personală ş.a.m.d. Deoarece numai propriile noastre trăiri ne sînt date şi nu şi cele ale altor oameni, nu avem posibilitatea să precizăm aceste deosebiri şi să stabilim cît de departe se întind asemănările. Iată de ce în multe situaţii nu avem bune temeiuri decît pentru afirmaţii destul de vagi şi generale despre stările mintale ale altor oameni, în special atunci cînd este vorba de gînduri şi sentimente cu un înalt grad de complexitate. Restul rămîne intuiţie incontrolabilă.

Concluzia generală spre care sîntem astfel conduşi este că implicaţiile de natură prohibitivă ale deciziei de a statua cerinţele conceptului restrictiv al cunoaşterii obiective drept condiţii minime ale cunoaşterii în genere se exprimă cu multă claritate în incapacitatea celor ce o adoptă de a da socoteală de însăşi existenţa unei realităţi mintale şi de cunoaşterea pe care o avem cu privire la stările noastre mintale şi la cele ale altor oameni. Cerinţele conceptului restrictiv al cunoaşterii obiective reprezintă, fără îndoială, un sistem de referinţă deosebit de util pentru aprecierea excelenţei cunoaşterii pozitive, în primul rînd a părţii practice, instrumentale a cunoaşterii comune, precum şi a cunoaşterii ştiinţifice în întregul ei. Tendinţa de a ridica aceste cerinţe la rangul de condiţii definitorii ale cunoaşterii pare să conducă însă, în cele din urmă, la o restrîngere de nesusţinut a universului cunoaşterii.

8. "Cunoaştere filosofică" şi cunoaştere obiectivă

Reprezintă oare filosofia o modalitate originală de cunoaştere în raport cu ceea ce am caracterizat drept cunoaştere obiectivă, aşa cum se realizează aceasta din urmă în gîndirea comună şi, cu deosebire, în ştiinţă? Această întrebare s-a pus cu multă insistenţă şi acuitate în epoca modernă, o dată cu desprinderea ştiinţelor de filosofie şi cu declinul reprezentării tradiţionale, aristotelice şi scolastice, despre filosofie ca ştiinţă primă, cunoaştere a determinărilor celor mai generale ale existenţei, a existenţei ca existenţă. Cea de a doua jumătate a secolului trecut a fost calificată nu o dată drept o eră antifilosofică. Este epoca în care a dominat punctul de vedere că filosofia ar trebui să se limiteze la cercetarea critică a cunoaşterii, la logică şi teoria cunoaşterii. Cele mai influente curente de gîndire ale epocii, neokantianismul şi pozitivismul, au încercat să impună punctul de vedere că activitatea filosofică va trebui orientată exclusiv spre examinarea critică a cunoaşterii şi a valorilor. Filosofia, concepută şi practicată în acest

fel, devine o activitate de ordin secund. Aceasta în sensul că obiectul ei nu este existenţa, ci cunoaşterea şi experienţa vieţii. Ortega y Gasset remarca cu ironie că dacă ne-am putea lipsi în genere de filosofie, atunci ea ar fi dispărut în această epocă. Într-adevăr, ştiinţa teoretică a naturii, care unea precizia matematică în formularea principiilor cu confirmarea epirică a consecinţelor acestora şi cu aplicarea lor practică, apărea acum multor oameni instruiţi drept cunoaşterea prin excelenţă. Se credea că filosofia mai are o raţiune de existenţă doar în măsura în care cercetează condiţiile cunoaşterii obiective, întinderea şi limitele ei. Cum observa cunoscutul gînditor spaniol, filosoful care îşi însuşise mentalitatea dominantă a epocii putea să se ruşineze că nu este fizician[1]. Recunoaşterea faptului că filosofia, cel puţin aşa cum a fost ea practicată în mod tradiţional, nu constituie o ştiinţă devenise un temei de insatisfacţie şi de frustrare pentru cel ce credea că singura cunoaştere autentică este o cunoaştere cu valoare obiectivă şi universală. Această stare de spirit a dat naştere la diferite reacţii.

Ca reacţie extremă faţă de mentalitatea pozitivistă şi scientistă care domina opinia cultă acum o sută de ani, au apărut şi s-au dezvoltat direcţii de gîndire ce converg spre afirmarea existenţei unei cunoaşteri specific filosofice şi a autonomiei filosofiei în raport cu ştiinţa şi cu alte forme ale creaţiei spirituale. Reprezentative pentru aceste direcţii de gîndire au fost intuiţionismul bergsonian şi, îndeosebi, fenomenologia. Aceste direcţii de gîndire susţin, pe diferite temeiuri, originalitatea cunoaşterii filosofice şi independenţa ei în raport cu ştiinţa şi cu gîndirea comună. În cele ce urmează nu se va încerca o prezentare separată şi sistematică a celor mai importante elaborări ale acestei teme. Ne vom limita la invocarea unora din ideile şi motivele ce intervin de obicei în dezvoltarea ei.

O primă observaţie este aceea că, dacă facem abstracţie de fenomenologia lui Husserl, care-şi propune să facă din filosofie o ştiinţă strictă, riguroasă, se poate afirma că tema autonomiei cunoaşterii filosofice a fost dezvoltată în secolul nostru îndeosebi de pe poziţii antiintelectualiste sau iraţionaliste. Se porneşte de obicei de la supoziţia că, spre deosebire de cunoaşterea comună şi de cea ştiinţifică, filosofia aspiră spre cunoaşterea absolutului. Cel ce gîndeşte în orizontul sensurilor şi scopurilor ultime, spre deosebire de cercetătorul ştiinţific şi de omul cu interese practice, se va întreba care este natura existenţei sau, altfel spus, ce este fiinţa. Gînditorii ce pretind a fi cîştigat conştiinţa misiunii specifice a gîndirii filosofice nu obosesc să repete că năzuinţa lor nu este să cunoască lucrurile aşa cum ni se înfăţişează ele în experienţa curentă sau ştiinţifică, ci să determine adevărata natură a existenţei.

În acest sens, Lucian Blaga va caracteriza marile sisteme metafizice drept eforturi singulare ale creatorilor lor de a pătrunde "taina existenţei". El scria că o construcţie metafizică demnă de acest nume urmăreşte "să reveleze osatura şi arhitectura secretă ce o bănuim în fiinţa marelui Tot din care facem parte. Ca atare, orice gînd metafizic aspiră să-şi aducă lumina sa în noaptea mare, în mijlocul căreia sîntem puşi. Metafizica este o lansare de lumini aprinse în ultime abisuri..."[2]. Ideea că filosofia, în calitatea ei de construcţie metafizică sau reflecţie pură, reprezintă un efort îndreptat spre cunoaşterea

---

1 J. Ortega y Gasset, *Was ist Philosophie?*, Deutscher Taschenbuch, Verlag 1967, p. 43.

2 Lucian Blaga, *Despre conştiinţa filosofică*, în L. Blaga, *Opere*, vol. 8, Editura Minerva, Bucureşti, 1983, p. 70.

absolutului este elaborată de unii autori, de exemplu, la noi de către Nae Ionescu, prin caracterizarea demersului metafizic drept trecere de la actual la virtual, de la sensibil la inteligibil, şi a cunoaşterii metafizice drept o cunoaştere a virtualului. Virtualul constituie totalitatea posibilităţilor. Orice realitate care are existenţă empirică reprezintă, dimpotrivă, actualizarea unei singure asemenea posibilităţi. Absolutul, înţeles în acest fel, este pentru Nae Ionescu sensul metafizic al cuvîntului *Dumnezeu*. Cunoaşterea metafizică suspendă funcţia timpului şi spaţiului. Existenţa este considerată numai din punctul de vedere al eternităţii.

Cum este cu putinţă cunoaşterea absolutului, a necondiţionatului? Primul răspuns, unul firesc şi de la sine înţeles, este că nu putem cunoaşte absolutul prin experienţă. Numai relativul şi nu absolutul, numai actualul şi nu virtualul sînt accesibile unei cunoaşteri ce se întemeiază pe experienţă. Cunoaşterea metafizică este o cunoaştere *a priori* şi se distinge prin aceasta în mod net de cunoaşterea ştiinţifică a lumii. Al doilea răspuns, tot negativ, este că o cunoaştere a absolutului nu este cu putinţă nici prin intelect deoarece intelectul nu ne poate oferi un conţinut, ci doar forme conceptuale ce organizează un conţinut dat. (Ni se reaminteşte cunoscuta sentinţă kantiană: conceptele fără intuiţii sînt goale.) Prin excluderea acestor alternative sîntem conduşi spre concluzia că singura sursă şi bază a cunoaşterii metafizice poate fi luarea de contact directă a subiectului cu obiectul. Metafizicienii o descriu în diferite feluri. Există însă o largă convergenţă în ceea ce priveşte caracterizarea cunoaşterii metafizice drept o cunoaştere intuitivă, nediscursivă. Se admite şi se subliniază, de obicei, că absolutul nu poate fi cunoscut prin demersuri pur discursive, raţionale. O asemenea cunoaştere devine posibilă abia printr-un act iraţional de contopire sau de fuziune a subiectului ce cunoaşte cu obiectul ce urmează să fie cunoscut.

Cunoaşterea, în acest sens mistic al cuvîntului, "nu este un act de înregistrare, ci un act de identificare a subiectului cu obiectul: nu vezi ceea ce este, vezi ceea ce eşti tu. Acesta este un adevăr mare, care nu este datorat filosofiei ştiinţifice, spre ruşinea adevărului însuşi, ci este datorat misticii. Pentru ca să vezi ceea ce este, trebuie să devii tu, întîi, ceea ce este"[1]. Delimitată în acest fel, cunoaşterea metafizică este înrudită cu ceea ce diferiţi gînditori numesc *cunoaştere religioasă*. Există vreo deosebire între cunoaşterea metafizică şi cunoaşterea religioasă? Ca şi cunoaşterea metafizică, cunoaşterea religioasă are drept obiect absolutul. Se subliniază însă că spre deosebire de metafizică, care vizează înţelegerea, religia urmăreşte mîntuirea. "Pe cîtă vreme în religie plec de la o durere, în metafizică plec de la o nedumerire. Aceasta este deosebirea fundamentală pe care am stabilit-o, nu plecînd de la obiectele de cunoaştere ale celor două discipline fundamentale, ci plecînd de la atitudinea personalităţii umane faţă de realitatea ultimă"[2]. Sursa cunoaşterii religioase este în sens obiectiv revelaţia şi în sens subiectiv credinţa. În cunoaşterea prin revelaţie, care este în cel mai înalt grad reprezentativă pentru cunoaşterea mistică, cunoaşterea nu este un proces cu un singur sens, de la subiect la obiect, ci unul cu două sensuri. Nu numai subiectul, ci, în egală măsură, obiectul cunoaşterii trebuie să fie active pentru ca o cunoaştere de felul revelaţiei să devină posibilă. Dacă în cunoaşterea comună şi în cunoaşterea ştiinţifică obiectul cunoaşterii este pasiv şi indiferent, în actul cunoaşterii mistice obiectul se deschide oarecum conştiinţei, ne îngăduie

---

[1] Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, Humanitas, Bucureşti, 1991, pp. 120-121.

[2] *Ibidem*, p. 29.

şi ne ajută să-l cunoaştem. Filosofii ce socotesc că doar cunoaşterea absolutului reprezintă o cunoaştere autentică susţin că tocmai prin această determinare a ei - rolul activ al obiectului - cunoaşterea mistică este cunoaştere în înţelesul major al cuvîntului. Simbolul cunoaşterii mistice, susţine Nae Ionescu, este iubirea deoarece în iubire "un termen se deschide celuilalt". Identificarea sau contopirea subiectului cu o realitate diferită de el, exterioară lui, nu va fi deplină atît timp cît se menţine dualitatea subiect-obiect. Jaspers va caracteriza cunoaşterea mistică drept cunoaşterea lipsită de obiectualitate. Esenţa misticii, afirmă filosoful german, stă în depăşirea opoziţiei obiect-subiect, a obiectualităţii[1]. Unii exegeţi ai cunoaşterii metafizice recunoasc totuşi că nu putem separa net cunoaşterea mistică, imediată şi cunoaşterea discursivă, de tip raţional. Căci dacă credinţa religioasă poate fi sprijinită în întregime pe revelaţie, apoi cunoaşterea metafizică îmbină în proporţii diferite intuiţia cu componente logice, conceptuale. Construcţiile metafizice se deosebesc unele de celelalte, între alte, prin dominaţia elementului logic, intelectual sau a celui mistic, intuitiv. În discursul metafizic cunoaşterea noastră imediată asupra realităţii, cunoaşterea obţinută prin trăire, este tradusă în limbajul logic obişnuit. Se admite, în genere, că între cunoaşterea metafizică şi cunoaşterea numită religioasă există unele deosebiri semnficative. Mai întîi, cunoaşterea religioasă, cunoaştere imediată prin identificare, prin contopire, reprezintă o cunoaştere a absolutului, a lui Dumnezeu. Obiectul cunoaşterii religioase este Dumnezeu, ca realitate personală. Numai existenţa lui Dumnezeu poate constitui în schimb o problemă a metafizicii. Cunoaşterea atributelor lui Dumnezeu iese însă în afara obiectului cunoaşterii metafizice[2]. În al doilea rînd, cunoaşterea prin revelaţie este o cunoaştere prin excelenţă impersonală. Dimpotrivă, cunoaşterea metafizică ni se înfăţişează drept o cunoaştere cu un accentuat coeficient personal. Ca şi opera de artă, construcţia metafizică poartă pecetea personalităţii creatorului. Ea reprezintă o valorificare a realităţii în raport cu nevoile spirituale ale unei anumite personalităţi. Nu este de aceea de mirare că o anumită construcţie metafizică nu va putea fi asimilată de gînditori cu o structură mintală diferită. Există tipuri de personalitate cărora le corespund diferite tipuri de probleme şi soluţii metafizice. Metafizica nu ne poate conduce la adevăruri absolute cel puţin în sensul că diferite sisteme metafizice valorifică absolutul în moduri diferite. Aceste sisteme împlinesc nevoia unor oameni cu structuri spirituale diferite de a atinge o stare de echilibru sufletesc, o anume formulă de împăcare cu ei înşişi, prin raportare la o lume sustrasă nesiguranţei şi incertitudinii. Diversitatea istorică a sistemelor metafizice nu poate şi nu trebuie, aşadar, să fie resimţită drept o insuficienţă sau o slăbiciune. Se subliniază că cei ce apreciază lipsa consensului în metafizică, faptul că fiecare metafizician ia totul de la început şi construieşte propria sa lume, drept un temei al neîncrederii în existenţa unei cunoaşteri metafizice judecă metafizica luînd ca normă idealul cunoaşterii obiective. Or, tocmai adoptarea conceptului restrictiv al cunoaşterii obiective, ca normă a cunoaşterii în genere, este ceea ce contează şi resping cu vehemenţă mulţi dintre metafizicienii secolului nostru atunci cînd se ridică la nivel metafilosofic, formulînd consideraţii asupra specificului cunoaşterii metafizice. După ei, intersubiectivitatea nu ar trebui adoptată drept ideal de cunoaştere cu valoare

[1] "Putem să vorbim numai despre ceea ce dobîndeşte configuraţie obiectuală. Restul este necomunicabil. Faptul că el stă în spatele oricărui gînd filosofic pe care-l numim speculativ îi conferă conţinut şi semnificaţie." (K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie,* Piper Verlag, München, 1971, pp. 28-29).

[2] În cuvintele unui reputat teolog: "Există, deci, ceva mai presus decît ceea ce putem defini prin cugetare. Acela este independent de toate, de aceea nu-l putem defini prin cele care sînt dependente. El nu se poate defini prin noţiuni luate de la cele mărginite. Existenţa lui Dumnezeu ne spune, deci, neîndoielnic, şi totuşi misterios, că e necuprins. El este neîndoielnic pentru noi, căci nu se pate să nu fie ceva de care să nu fie dependente toate, dar, în acelaşi timp, El este mai presus de orice definire raţională".

universală. Pluralismul în metafizică este inerent, fatal, în măsura în care exprimă natura cunoaşterii metafizice. Sugestia că marile sisteme de metafizică sînt în competiţie şi ar putea să se elimine unul pe celălalt, la fel ca şi ipotezele ştiinţifice concurente, este tot atît de la nelocul ei ca şi supoziţia că o mare operă de artă ar putea vreodată elimina sau pune în umbră o altă creaţie artistică de acelaşi rang[1].

O alternativă la acest concept al cunoaşterii metafizice, pe care unii autori l-au numit *mistic*, este ceea ce am putea califica drept *conceptul ontologic al cunoaşterii metafizice.* Este un concept al cunoaşterii determinat, cum spune Max Scheller, prin "noţiuni pur ontologice". Un asemenea concept al cunoaşterii a fost caracterizat drept cel mai general concept al cunoaşterii şi drept ţel al tuturor formelor cunoaşterii. Filosoful german îl fixează astfel: "Cunoaşterea este un raport existenţial *(Seinverhältnis),* şi anume, un raport existenţial ce presupune întregul şi partea, ca forme ale existenţei. Este relaţia de participare *(Verhältnis des Teilhabens)* a unei fiinţări *(Seienden)* la fiinţa determinată *(Sosein)* a unei alte fiinţări, prin care nu s-a propus nici o schimbare în această fiinţă determinată[2]. Cunoaşterea, concepută astfel, este relaţia nemijlocită prin care ceva participă la altceva şi cuprinde acest altceva într-un sens absolut al cuvîntului, adică aşa cum există acest altceva în sine, independent de cunoaşterea noastră. Scheller precizează: "Cunoaşterea există deci acolo şi numai acolo unde fiinţa determinată *(Sosein)* există *extra mentem*, adică *in re* şi, totodată, *in mente,* ca *ens intentionale* sau ca «obiect» *(Gegenstand),* ca ceva strict identic"[3]. Scheller indică, totodată, sensul fenomenologic al conceptului său, subliniind că metafizica nu trebuie înţeleasă ca o reflectare a fiinţei determinate prin imagini imateriale, imagini ce sînt stări ale conştiinţei. Căci identitatea de conţinut sau asemănare dintre asemenea presupuse imagini imateriale şi lucruri nu va putea fi stabilită. Chiar şi ideea unei corespondenţe între imagini imateriale şi ceea ce redau aceste imagini este lipsită de sens. Admiţînd că ar exista o relaţie de egalitate (identitate) între imagini imateriale şi lucruri, imaginea ar fi o realitate mută care nu ar trimite la nimic în afara ei. În contrast cu acest fel de a înţelege cunoaşterea, Scheller caracterizează cunoaşterea metafizică ca intenţie şi împlinire a intenţiei prin posesia fiinţei determinate a lucrurilor. Intenţia spiritului îndreptat spre lucruri reprezintă esenţa acestei cunoaşteri. Fiinţa determinată a lucrurilor poate să intre în spiritul nostru în măsura în care devine obiectul unei intenţii. Cunoaşterea nu este, aşadar, oglindire, ci act, actul prin care se realizează participarea fiinţei noastre la fiinţa determinată a lumii[4]. Din această perspectivă, cunoaşterea metafizică, numită de

---

[1] La noi această temă a fost dezvoltată cu multă vigoare de Blaga în scrierea sa consacrată unor teme metafilozofice: "O viziune metafizică, reprezentînd un întreg, trebuie judecată în propriile ei perspective; şi dacă e să i se aplice o critică, atunci aceasta trebuie să fie în primul rînd o critică imanentă". Şi mai departe: "Metafizicianul este autorul unei lumi. Un filosof care nu ţine să devină autorul unei lumi îşi suspendă vocaţia... Lumea unui metafizician este în primul rînd o lume a sa; datorită adîncimii şi măreţiei viziunii, datorită argumentului şi cîteodată datorită sugestiei proprii cuvîntului ce ştie să-l aleagă, metafizicianul are însă posibilitatea de a-şi impune şi altor muritori lumea sa". (L. Blaga, *Op. cit.*, p. 74). O concepţie despre lume impersonală îi apare lui Blaga drept o contradicţie în termeni.

[2] Vezi M. Scheller, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, în M. Scheller, *Erkenntnis und Arbeit*, dritte, durchgesehene Auflage, Franke Verlag. Bonn und München, 1980, p. 203.

[3] *Ibidem*, p. 204.

[4] *Ibidem*, pp. 227-228.

Scheller cunoaştere ce mîntuieşte *(Erlösungswissen)*, este o sforţare a omului de a participa la fiinţa supremă şi la temeiul suprem al lucrurilor. Conceptul ontologic al cunoaşterii metafizice, la fel ca şi conceptul mistic al cunoaşterii, relevă opoziţia dintre ţelurile şi criteriile cunoaşterii filosofice şi ale celei de tip ştiinţific. Dintr-o perspectivă, ca şi din cealaltă, cunoaşterea filosofică are ca obiect realitatea absolută, temeiul şi cauza lumii ca întreg. Ea este în mod necesar o cunoaştere *a priori*. Filosofia, în calitatea ei de *cunoaştere ce mîntuieşte*, şi ştiinţa, în calitate de *cunoaştere pentru stăpînire*, nu se pot înlocui una pe alta. Scheller afirmă că atunci cînd una o împinge pe planul al doilea pe cealaltă, cum se întîmplă în cultura modernă a Occidentului şi, respectiv, în culturile orientale, apare un pericol pentru unitatea şi armonia existenţei culturale a oamenilor. Distincţia dintre cunoaşterea filosofică *a priori* şi cunoaşterea lumii prin experienţă, o cunoaştere pe care ne-o dă în primul rînd ştiinţa, va fi caracterizată de metafizician drept distincţie dintre cunoaşterea esenţei *(Wesenwissen)* şi cunoaşterea întîmplătoare a faptelor *(zufällige Tatsachen - Wissen)*.

Iată o caracterizare magistrală a acestei distincţii: "Dar există şi o «cunoaştere» *(Wissen)*, şi aceasta este cea mai înaltă. cea mai curată, pur şi simplu, evidentă, cunoaşterea anterioară în raport cu orice experienţă inductivă (adică cu observaţia şi cu compararea «cazurilor»), ca şi în raport cu gîndirea deductivă mijlocită, al cărei sens (şi consecinţe posibile) nu pot «schimba» nimic în starea empirică a lumii; o cunoaştere ce ar rămîne evidentă dacă conţinutul lumii accesibil nouă prin simţuri, şi în egală măsură acţiunile noastre asupra lumii, ar varia în mod cu totul arbitrar. Mai mult: putem să *definim* această cunoaştere tocmai drept acea cunoaştere care ar fi întru totul *aceeaşi*, în cazul oricărei schimbări posibile a calităţii şi cantităţii conţinutului senzorial şi de observaţie a lumii, ar rămîne pe deplin constantă în această schimbare. Este cunoaşterea despre constantele fiinţei determinate *(Soseinkonstanten)* a tuturor obiectelor, o cunoaştere pe care o numim cunoaştere a *esenţelor* şi a *ideilor*, respectiv cunoaştere despre simple relaţii între esenţe şi idei. Din ea nu decurge, tocmai de aceea, nimic determinat şi definit pentru realitatea întîmplătoare a lumii, deoarece ea este valabilă *a priori* şi obligatorie pentru orice realitate întîmplătoare posibilă a lumii"[1]. Tema va cunoaşte o dezvoltare originală în opera lui Martin Heidegger. Heidegger afirmă că ştiinţa se raportează în exclusivitate la fiinţare *(das Seiende)*, în timp ce reflecţia se concentrează asupra fiinţei *(das Sein)*. Cercetarea ştiinţifică şi reflecţia filosofică constituie două orizonturi esenţial diferite ale gîndirii. Filosofia este pentru Heidegger "o gîndire care îşi află sursa în experienţa adevărului fiinţei şi nu în considerarea obiectualităţii fiinţării. Gîndirea exactă nu este niciodată gîndirea cea mai riguroasă, dacă e să ţinem seama de faptul că rigoarea îşi obţine esenţa din felul străduinţei cu care cunoaşterea menţine, de fiecare dată, raportul cu ceea ce este esenţial în fiinţare. Gîndirea exactă se aserveşte doar calculului cu fiinţarea şi serveşte în exclusivitate acestui calcul"[2]. Heidegger opune gîndirii ştiinţifice, gîndirea esenţială, "gîndire ale cărei gînduri nu numai că nu calculează, ci sînt determinate chiar pornind de la Altceva-ul fiinţării..."[3]. Căci gîndirea "ce gîndeşte fiinţa

---

[1] *Ibidem*. p. 231.

[2] M. Heidegger, postfaţă la "Ce este metafizica?", în *Repere pe drumul gîndirii*. Editura politică, Bucureşti. 1988. p. 286.

[3] *Ibidem*. p. 287.

nu-şi caută un punct de sprijin în fiinţare"[1]. Orice ştiinţă pozitivă, afirmă în alt loc Heidegger, "se deosebeşte de filosofie nu doar relativ, ci în chip absolut"[2].

Realitatea cunoaşterii metafizice, şi cu atît mai mult a cunoaşterii religioase, este contestată de toţi aceia care apreciază cunoaşterea obiectivă drept prototip şi model al oricărei cunoaşteri. Filosofii de orientare empiristă sînt înclinaţi să creadă că cele mai reprezentative sisteme metafizice au o semnificaţie spirituală majoră, la fel ca şi marile opere de artă, dar una în esenţă emotivă, afectivă, şi nu cognitivă. Aidoma discursului poetic, discursul unei scrieri metafizice exemplare declanşează emoţii superioare şi trăiri existenţiale. *Intuiţia,* înţeleasă ca identificare a subiectului cu obiectul, *intuiţia* despre care vorbesc metafizicienii, nu posedă însă nici unul din atributele cunoaşterii. Concretul poate fi cunoscut numai în mod indirect, prin mijlocirea abstracţiilor. Cunoaşterea nu este identificarea subiectului cu obiectul cunoaşterii, cum ne sugerează metafizicienii, ci o descriere a obiectului prin simboluri abstracte. "Intuiţia - scrie Schlick - este delectare *(enjoyment),* iar delectarea este viaţă, nu cunoaştere. Dacă spuneţi că aceasta este mult mai importantă decît cunoaşterea nu vă voi contrazice. Dar acesta este, poate, încă un motiv pentru a nu confunda intuiţia cu cunoaşterea"[3]. Respingînd sugestia că absolutul poate să devină obiect al cunoaşterii, gînditorii de inspiraţie ştiinţifică ai secolului nostru au dezvoltat tema că tot ce merită numele de cunoaştere se reduce la desemnare şi descriere prin simboluri, iar orice descriere poate reda doar o structură şi nu un conţinut. Conţinutul calitativ există doar în trăire fiind, prin natura lui, incomunicabil.

Matematicianul francez H. Poincaré a formulat, probabil pentru prima dată, în scrierile sale filosofice, în mod clar şi net această idee. Cunoaşterea autentică este ceva ce poate fi comunicat şi verificat şi, în acest sens, ea este în principiu comună tuturor fiinţelor gînditoare. Tot ce este calitate în trăirile noastre nu poate fi comunicat şi supus controlului de către alţii. Domeniul cunoaşterii obiective este în principiu limitat la stabilirea de relaţii între simboluri abstracte, simboluri pe care încercăm să le corelăm cît mai univoc cu trăirile noastre. Ştiinţa, cunoaşterea obiectivă prin excelenţă, nu este decît un sistem de relaţii. "A spune că ştiinţa nu poate să aibă o valoare obiectivă pentru că ea nu ne face să cunoaştem decît raporturi înseamnă a raţiona pe dos, deoarece numai raporturile pot fi considerate drept obiective... Nu numai că ştiinţa nu ne poate face să cunoaştem natura lucrurilor, dar nimeni nu este în măsură să ne facă s-o cunoaştem, şi dacă vreun dumnezeu oarecare ar cunoaşte-o, el nu ar găsi cuvintele pentru a o exprima. Nu numai că nu putem ghici răspunsul, dar dacă el ne-ar fi dat nu am putea înţelege nimic; mă întreb, chiar, dacă înţelegem bine întrebarea"[4]. Pentru cel ce se situează în această perspectivă, a pretinde, bunăoară, cunoaşterea naturii gravitaţiei, în opoziţie cu proprietăţile ei relaţionale exprimate prin ecuaţiile teoriei fizice a gravitaţiei, înseamnă a cere ceva lipsit de sens. Insatisfacţia pe care o resimte metafizicianul faţă de cunoaşterea ştiinţifică, plîngerile lui necontenite că aceasta ar fi o cunoaştere din exterior a lucrurilor, o cunoaştere superficială şi limitată, derivă, crede Poincaré, din convingerea că noi am putea

---

[1] *Ibidem,* p. 288.

[2] Vezi *Fenomenologie şi teologie,* în *Op. cit.,* p. 406.

[3] M. Schlick, *Gesammelte Aufsätze,* p. 196.

[4] H. Poincaré, *La valeur de la science,* Flammarion, Paris, 1918, pp. 266-267.

prinde prin gîndire şi exprima prin limbaj conţinutul realităţii concrete. Metafizicianul nu înţelege că orice cunoaştere demnă de acest nume nu poate fi decît o cunoaştere a unei ordini, a raporturilor, o cunoaştere structurală, formală.

Considerînd sursele interminabilelor controverse între cei ce susţin sau contestă existenţa unei cunoaşteri metafizice şi religioase, deosebite prin natura lor de cunoaşterea de tip ştiinţific, putem presupune că ele provin, în cele din urmă, dintr-o opţiune fundamentală, opţiunea pentru un anumit concept al *cunoaşterii*. Prin natura ei, o opţiune nu poate fi calificată drept adevărată sau falsă, ci doar judecată prin raportare la temeiurile şi, mai ales, la consecinţele ei.

Temeiurile care susţin opţiunea omului de ştiinţă şi a filosofului ştiinţei pentru o anumită folosire a termenului *cunoaştere* ar putea fi caracterizate astfel. Ceea ce distinge cunoaşterea de alte creaţii ale spiritului este obiectivitatea în sensul independenţei de trăirile, preferinţele şi înclinaţiile subiective, individuale sau colective. Spre deosebire de trăirile subiective, cunoştinţele trebuie, de aceea, să fie intersubiectiv comunicabile şi controlabile. Un al doilea temei, solidar cu primul, care susţine această opţiune, este supoziţia că simţul comun sau gîndirea comună conţin elemente de cunoaştere autentică. Prin urmare, conceptul de cunoaştere pe care îl adoptăm trebuie să dea socoteală şi de obiectivitatea cunoaşterii comune. Cu totul altele sînt temeiurile opţiunii filosofului care afirmă existenţa unei cunoaşteri metafizice esenţial diferite în raport cu cea de tip ştiinţific şi presupune a fi superioară celei din urmă. Voi semnala doar două raţiuni ce sprijină această opţiune. Prima este supoziţia că în formele ei înalte, superioare, cunoaşterea constituie un contact direct cu realitatea, o sesizare, o prindere a concretului. Cunoaşterea autentică este gîndită astfel, în primul rînd, ca o luare de contact cu o altă lume, cu o altă ordine a existenţei, decît cea accesibilă cunoaşterii comune şi ştiinţei. Prin cunoaşterea metafizică pătrundem natura lăuntrică a lucrurilor, cunoaştem individualul în ceea ce are el esenţial. A doua raţiune, legată strîns de prima, este că pătrunderea *naturii lăuntrice*, a *esenţei lucrurilor* suprimă dualitatea faptelor şi valorilor. Cunoaştem cu adevărat atunci cînd cunoaştem nu numai ceea ce este, ci şi ceea ce ar trebui să fie. Spre deosebire de descrierea exterioară, pe care o realizează cunoaşterea întemeiată pe experienţă, pătrunderea naturii reale a lucrurilor reprezintă, totodată, şi o instituire a valorilor.

Putem oare evalua aceste două opţiuni prin consecinţele lor? S-ar părea că da. Una din consecinţele principale ale adoptării conceptului cunoaşterii metafizice - cunoaşterea autentică constă în sesizarea esenţelor printr-o aprehensiune directă, nemijlocită - şi a ideii autonomiei cunoaşterii filosofice, ce se asociază acestui concept, este trasarea unei distincţii nete, de natură între cunoaşterea metafizică, pe de o parte, şi cunoaşterea comună şi ştiinţifică, pe de altă parte. Aceasta echivalează cu contestarea unităţii cunoaşterii omeneşti. Un punct de convergenţă remarcabil al reflecţiilor gînditorilor secolului nostru, care ilustrează cel mai bine această orientare, de la Bergson la Heidegger, şi de la Nae Ionescu la Constantin Noica, este caracterizarea şi evaluarea ştiinţei în primul rînd ca instrument cu valoare practică. Înţeleasă în acest fel, ştiinţa nu ar răspunde nevoilor supreme de cunoaştere, de înţelegere ale spiritului. *Cunoaşterea* în sensul deplin al cuvîntului, cunoaşterea absolutului sau cunoaşterea fiinţei, este caracterizată în primul rînd în opoziţie cu ştiinţa.

> Pentru Constantin Noica, care vede în filosofie o cunoaştere a concretului, a individualului, opoziţia dintre ştiinţă şi filosofie este cea dintre "teorie şi viaţă". Ştiinţa, împreună cu tehnica, ar reprezenta un univers închis. Filosofia există numai în afara acestui univers. Amestecul dintre filosofie şi ştiinţă - crede Noica - a fost întotdeauna dăunător atît pentru una, cît şi pentru cealaltă. Filosofiei i-ar fi folosit mai mult duşmănia ce i-a arătat-o ştiinţa deoarece tocmai izolarea faţă de ştiinţă îi îngăduie filosofiei să-şi afirme pe deplin originalitatea[1].

Opţiunea pentru conceptul cunoaşterii obiective este mai favorabilă recunoaşterii unităţii cunoaşterii şi gîndirii omeneşti în varietatea formelor ei de expresie. Se poate constata, totodată, că toate încercările întreprinse de epistemologia analitică a secolului nostru de a formula un criteriu precis de delimitare a cunoaşterii obiective, în speţă a cunoaşterii de tip ştiinţific, au eşuat. Graniţele cunoaşterii obiective nu pot fi trasate în mod net. Cunoaşterea cu valoare obiectivă nu poate fi strict despărţită de gîndirea reflexivă. Chiar dacă nu oferă cunoaştere propriu-zisă, gîndirea speculativă influenţează în mod activ orientarea cunoaşterii. În acest sens, idealul empirist şi pozitivist al unei ştiinţe epurate de orice infiltraţii ale gîndirii metafizice[2] s-a dovedit a fi o himeră.

Rezerve faţă de ideea existenţei unei cunoaşteri filosofice autonome, o cunoaştere în sensul superior al cuvîntului, împărtăşesc azi toţi acei gînditori care cred că finalitatea ultimă a filosofiei nu este de a spori cunoaşterea, ci de a oferi o orientare generală omului, ca fiinţă contemplativă şi activă. Interesul metafizic nu ar fi, aşadar, un interes strict cognitiv sau pronunţat cognitiv. Interogaţiile metafizice ar viza dobîndirea unei orientări globale, a acelei orientări ce ne permite să înţelegem şi să evaluăm toate interesele de cunoaştere şi acţiunile prin raportare la existenţa umană şi la lume ca totalitate. Obiectivele gîndirii metafizice nu sînt în primul rînd de natură descriptivă şi explicativă, prin urmare cognitivă, ci de natură interpretativă şi orientativă. Metafizica orientează cunoaşterea şi acţiunea prin idei şi principii care, aşa cum sublinia Kant, depăşesc limitele cunoaşterii despre fapte, a cunoaşterii bazate pe experienţă. Disocierea *gîndirii* de *cunoaştere*, operată pentru prima dată de Kant, ca şi distincţia dintre *cunoaştere* şi *înţelegere*, pe care o aduce secolul al XIX-lea, rămîn sugestive pînă astăzi în măsura în care indică necesitatea de a distinge între demersul filosofic şi cunoaşterea propriu-zisă. Din acest punct de vedere, metafizicienii nu greşesc cînd trec dincolo de hotarele cunoaşterii noastre obiective despre fapte, aşa cum cred gînditorii de orientare empiristă şi pozitivistă, ci doar în măsura în care ei caracterizează ceea ce oferă - o orientare globală a cunoaşterii şi acţiunii - drept pur şi simplu cunoaştere. "Dacă este adevărat că interogaţiile metafizice consideră semnificaţia numai printr-o raportare necesară la sensul întregului şi, de aceea, nu pot primi un răspuns decît cu mijloace interpretative, atunci interesul pentru metafizică va trebui înţeles drept expresia unei nevoi de orientare... «Orientarea» este o metaforă fericită pentru acel ceva pe care-l căutăm

---

[1] Vezi C. Noica, *Certitudinile filosofiei faţă de incertitudinile ştiinţei*, în *Caiete de filosofie* Nr. 4, 1942.

[2] Tema se conturează clar în scrierile lui Mach şi este reluată de empirismul logic. Societatea Ernst Mach, creată de membri ai Cercului de la Viena în 1928, îşi propunea ca obiectiv principal promovarea unei ştiinţe eliberate în metafizică *(metaphysikfreie Wissenschaft)*.

în metafizică, cînd nu-l găsim în ştiinţe, în artă şi în religie. Propun de aceea să înţelegem prin «metafizică» încercarea de orientare globală cu mijloace interpretative"[1].

În măsura în care gîndirea teoretică în ştiinţă este susţinută şi orientată în primul rînd de interese cognitive care iau naştere în mediul unei reflecţii metafizice, a reflecţiei asupra sensului şi valorilor, există o strînsă întrepătrundere între gîndirea filosofică şi gîndirea pozitivă, de tip ştiinţific. Reflecţia filosofică orientează dezvoltarea gîndirii teoretice. Se poate arăta că această întrepătrundere dintre componentele propriu-zise cognitive şi filosofic-interpretative s-a accentuat în dezvoltarea gîndirii ştiinţifice moderne[2]. Graniţa dintre ştiinţific şi filosofic devine astfel tot mai greu de trasat. Coerenţa unor mari programe de cercetare în ştiinţa teoretică este dată de supoziţii filosofice de multe ori tacite, dar active. Acestea ies la iveală, cel puţin în parte, ori de cîte ori în ramurile cele mai evoluate ale ştiinţei teoretice are loc o confruntare între direcţii de gîndire şi strategii de cercetare rivale, concurente. Cadrele conceptuale şi reprezentările filosofice de obicei nedeclarate care susţin şi orientează gîndirea teoretică în ştiinţă pot fi evaluate comparativ şi critic, chiar dacă numai în perioade de timp mai îndelungate, prin consecinţele lor, prin capacitatea lor de a conduce gîndirea teoretică într-o direcţie ce se dovedeşte fertilă[3].

Evidenţierea unora din consecinţele pe care le atrage după sine adoptarea unui anumit concept al cunoaşterii, consecinţe pe care am încercat să le conturăm în cele de mai sus, nu pot impune, desigur, o decizie. Pare iluzoriu să considerăm determinarea conceptului cunoaşterii, definiţia cunoaşterii, drept o problemă de adevăr şi fals în care s-ar putea produce argumente constrîngătoare.

Lecturi

1. **Th. S. Kuhn**, *Noi reflecţii despre paradigme,* în Th. S. Kuhn, *Tensiunea esenţială,* Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1982, îndeosebi pp. 346-354.
2. **G. Ryle**, *The Concept of Mind,* Hutchinson, London, 1949, pp. 25-35.
3. **B. Russell**, *Knowledge by acquaintance and knowledge by description,* în B. Russell, *The Problems of Philosophy,* first edition, Oxford University Press, 1911.
4. **Platon**, *Theaitetos,* în Platon, *Opere* VI, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 240-271.

---

[1] H. Schnädelbach, *Metafizică şi religie, astăzi,* în *"Academica"*, ianuarie şi februarie 1992.

[2] Pentru dezvoltarea acestei teme, pe baza unor studii şi istorice de caz, vezi îndeosebi lucrările lui Alexadre Koyré şi Gerald Holton.

[3] Vezi M. Flonta, *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică. Presupoziţii filosofice în ştiinţa exactă,* Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1985.

5. **A. J. Ayer**, *The Problem of Knowledge,* Penguin Books, Harmonsworts, 1956, pp. 10-14, 31-35.
6. **R. M. Chisholm**, *Theory, of Knowledge,* second edition, Pretince Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, 1977, pp. 102-111.
7. **K. Lehrer**, *Theory of Knowledge,* Routledge, London, 1990, pp. 1-38.
8. **K. R. Popper**, *Logica cercetării,* Editura şiinţifică şi enciclopedică, 1981, pp. 73-75, 2576-259; K. R. Popper, *Adevăr, raţionalitate şi progresul cunoaşterii,* în *Logica ştiinţei,* Editura politică, 1970, îndeosebi pp. 120-122.
9. **A. Einstein**, *Principiile cercetării,* în A. Einstein, *Cum văd eu lumea?,* Humanitas, Bucureşti, 1992.
10. J. Monod, *Hazard şi necesitate,* Humanitas, 1991, pp. 140-152.
11. **M. Schlick**, *Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking,* in M. Schlick, *Gesammelte Aufsätze,* Gerold & Co., Wien, 1938.

SECŢIUNEA II

SURSELE CUNOAŞTERII

Cuvîntul *cunoaştere* este utilizat pentru a desemna atît o activitate - activitatea prin care iau naştere, sînt produse cunoştinţele - cît şi rezultatele acestei activităţi. În primul sens sînt considerate facultăţile sau capacităţile de cunoaştere ale minţii şi funcţionarea lor. În al doilea sens, sînt avute în vedere cunoştinţele gata constituite, noţiuni, judecăţi, teorii.

Este o constatare că filosofii s-au interesat atît de facultăţile şi demersurile ce intervin în producerea cunoştinţelor, cît şi de analiza rezultatelor finale ale acestor demersuri. Fără îndoială că interesul filosofilor s-a îndreptat uneori cu precădere asupra cercetării capacităţilor noastre de cunoaştere şi a modului cum funcţionează acestea, în timp ce alteori s-a concentrat îndeosebi asupra analizelor rezultatelor finite ale demersurilor cognitive. Interesele de primul fel au fost deosebit de pronunţate în filosofia modernă, pînă la Kant. Dimpotrivă, în epoci mai recente, îndeosebi sub influenţa puternicei reacţii împotriva psihologismului care s-a produs la începutul secolului, s-a impus punctul de vedere că numai analiza cunoaşterii gata constituite, şi nu cercetarea procesului de constituire a cunoaşterii prezintă interes filosofic. În ultimele decenii s-au conturat noi direcţii de cercetare a facultăţilor cognitive, a mecanismelor de constituire a cunoştinţelor, a surselor cunoaşterii. Chiar dacă aceste cercetări nu sînt parte constituitivă a filosofiei, ci a psihologiei cogniţiei şi a psiholingvisticii, semnificaţia lor filosofică este general recunoscută. Dezvoltarea acestor cercetări, care au un accentuat caracter interdisciplinar, aruncă o lumină asupra unor teme care ocupă un loc central în opera gînditorilor reprezentativi pentru ceea ce numim astăzi *epistemologie clasică*.

1. Distincţia dintre geneza şi întemeierea cunoaşterii

Cercetarea cunoaşterii poate fi întreprinsă din două puncte de vedere principial diferite, şi anume, dintr-un punct de vedere descriptiv şi din unul normativ. Orice cunoaştere ia naştere prin punerea în funcţiune şi prin exercitarea unor facultăţi de cunoaştere. Cînd percepem, cînd stabilim anumite fapte de observaţie, cînd le comparăm şi le clasificăm, cînd determinăm anumite raporturi generale şi uniforme între fapte, cînd formulăm teorii care-şi propun să coreleze şi să explice fapte cunoscute, să ne orienteze mai departe în cercetarea faptelor, noi punem în funcţiune anumite facultăţi sau

capacităţi care circumscriu competenţele noastre ca fiinţe cunoscătoare. Cunoaşterea este produsă prin exercitarea unor competenţe ce reprezintă rezultatul exercitării anumitor capacităţi sau dispozitive de cunoaştere. A determina care este natura acestor dispozitive şi cum funcţionează dispozitivele care produc cunoştinţe înseamnă a formula aserţiuni cu privire la geneza şi sursele cunoaşterii. Punctul de vedere al unei asemenea cercetări este descriptiv în măsura în care deosebirea dintre diferitele răspunsuri care pot fi date la întrebarea: "Care este originea cunoştinţelor noastre şi cum iau naştere ele?" este o deosebire ce priveşte fapte. Constatare ce nu poate fi schimbată de împrejurarea că, nu o dată, filosofii au propus răspunsuri speculative la asemenea întrebări, adică răspunsuri formulate fără o cunoaştere a multor fapte semnificative şi uneori chiar fără a ţine seama în mod serios de fapte. Trecerea de la punctul de vedere descriptiv la cel normativ înseamnă o schimbare radicală a naturii interogaţiei. Cercetătorul cunoaşterii nu se va mai întreba din ce surse provin cunoştinţele, prin aplicarea căror facultăţi sînt ele dobîndite, ci doar pe ce temeiuri sînt ele acceptate în calitate de cunoştinţe. Întrebarea ce se pune acum este care sînt criteriile ce ne îngăduie să distingem în totalitatea impresiilor şi ideilor noastre pe cele ce au calitatea de a reprezenta o cunoaştere cu valoare obiectivă de cele ce nu au această calitatea. Aceasta este o problemă de drept şi nu o problemă de fapt, adică problema concordanţei unui demers real şi a rezultatelor acestui demers cu o normă care indică ceea ce trebuie să fie.

Pentru o mai bună înţelegere a acestei distincţii pot fi utile unele exemple. Să considerăm opiniile şi convingerile unei persoane, de exemplu, opinia persoanei X că există civilizaţii extraterestre sau viaţă după moarte. Ne putem întreba cum a ajuns persoana în cauză la aceste opinii, din ce surse provin ele, şi eventual în ce fel a luat naştere sentimentul de certitudine ce însoţeşte asemenea opinii atunci cînd ele reprezintă convingeri de neclintit. Putem, dimpotrivă, să facem abstracţie cu totul de cercetarea modului cum s-au constituit opiniile şi să le judecăm întrebîndu-ne dacă există temeiuri cu valore obiectivă în măsură să le susţină. În primul caz ne-am interesat de sursele opiniilor, o problemă de fapt, în al doilea caz, de întemeierea sau justificarea lor, care este o problemă de drept. Unii oameni pot fi gata să accepte anumite opinii pe temeiul rezultatelor examinării originii acestora, a modului cum au luat naştere. Mulţi filosofi au susţinut însă că analiza originii cunoştinţelor, a procesului de constituire a opiniilor sînt cu totul irelevante cînd este vorba de a judeca valoarea lor. Dacă vor fi considerate din perspectiva unui interes filosofic, opiniile ce pretind să reprezinte cunoştinţe ar trebui, cred ei, examinate dintr-un singur punct de vedere, şi anume, din punctul de vedere al modului în care sînt întemeiate. Iată un exemplu. Filosofii au utilizat termenul *inducţie* pentru a desemna un ansamblu de demersuri prin care ajungem la formularea unor enunţuri generale, a unor legi, pornind de la o mare diversitate de constatări despre fapte particulare. O logică a inducţiei, cum este cea pe care a formulat-o J. St. Mill, ilustrează asemenea preocupări. Astăzi, mulţi filosofi contestă însă că inducţia, înţeleasă în acest fel, ar fi o temă filosofică. Ei subliniază că obiectul unei teorii filosofice a inducţiei este doar relaţia logică dintre enunţuri generale (ipoteze) şi cunoştinţe despre fapte particulare. Cercetarea demersurilor mintale ce intervin în formularea unor asemenea enunţuri nu ar aparţine filosofiei cunoaşterii. Aceasta s-ar interesa exclusiv de natura logică a relaţiei dintre enunţuri generale şi enunţuri despre fapte particulare; astfel spus, de întemeierea enunţurilor generale, mai precis de confirmarea acestora, de către enunţuri despre fapte particulare. Problemele filosofice ar fi, prin urmare, exclusiv probleme de

drept, de întemeiere. Asemenea probleme ar trebui să fie distinse net de preocupările pentru determinarea surselor cunoaşterii şi pentru caracterizarea demersurilor prin care iau naştere cunoştinţele. Este un punct de vedere ce tindea să devină o dogmă în filosofia analitică a ştiinţei de la mijlocul secolului.

Poziţia pe care o adoptă acele orientări filosofice care susţin că cercetarea genezei, a constituirii cunoştinţelor, şi respectiv a validităţii lor în raport cu anumite criterii de ordin logic şi metodologic ar fi net delimitate şi ar indica clar graniţa ce desparte o cercetare empirică, psihologică, sociologică sau istorică a cunoaşterii de analiza filosofică a cunoaşterii poate fi ilustrată şi cu referire la distincţia dintre *cercetare* şi *întemeire*. Într-o activitate sistematică de cunoaştere, *cercetarea* va desemna totalitatea demersurilor ce intervin în formularea şi rezolvarea unor probleme cum ar fi stabilirea unui fapt sau elaborarea unei ipoteze explicative. În opoziţie cu *cercetarea, întemeierea* se interesează exclusiv de determinarea valorii de cunoaştere a rezultatelor obţinute în cercetare, făcînd cu totul abstracţie de demersurile prin care s-a ajuns la aceste rezultate. Această distincţie a fost fixată de Max Weber prin termenii *cercetare* şi *prezentare,* iar de Hugo Dingler prin expresiile *muncă de explorare* şi *muncă de sistematizare.* În comunicarea ştiinţifică interesul dominant este cel pentru întemeiere. De exemplu, un om de ştiinţă teoretică va prezenta în mod sistematic toate consideraţiile şi argumentele ce susţin ipoteza pe care o propune. Relatări privitoare la căile adesea întortocheate prin care s-a ajuns la o idee nouă, la încercări eşuate, ezitări, renunţări sau reveniri lipsesc aproape cu totul în literatura ştiinţifică curentă. Reconstituirea sistematică a procesului descoperirii, a demersului cercetării constituie domeniul investigaţiei istorice, psiho-sociologice a cunoaşterii.

Chestiunea dacă distincţia dintre cercetarea genezei şi surselor cunoaşterii, pe de o parte, şi cea a întemeierii cunoştinţelor, pe de altă parte, coincide cu distincţia dintre cercetarea ştiinţifică şi analiza filosofică a cunoaşterii a fost şi a rămas o chestiune controversată pînă în zilele noastre. În cele ce urmează, vom încerca să arătăm că problematica genezei şi surselor cunoaşterii posedă şi astăzi o semnificaţie filosofică, şi anume, într-un dublu sens. Mai întîi, mari programe de cercetare ştiinţifică a proceselor mintale ce intervin în constituirea cunoaşterii se cristalizează sub influenţa determinantă a unor reprezentări de natură filosofică. În al doilea rînd, cele mai importante progrese în cercetarea dispozitivelor şi mecanismelor mintale ce intervin în constituirea cunoştinţelor conduc la anumite concluzii cu privire la rolul pe care îl are programarea genetică şi experienţa, contactul cu realitatea prin simţuri, în procesele prin care dobîndim cunoaştere.

2. Problema surselor cunoaşterii în epistemologia clasică; teorii raţionaliste şi empiriste

Problema genezei şi surselor cunoaşterii, în măsura în care este abordată şi cercetată din unghiul de vedere al unui interes filosofic, a fost caracterizată în diferite feluri. În

literatura filosofică contemporană ea este adesea delimitată ca ansamblul răspunsurilor ce au fost date la întrebarea: "Din ce surse provine cunoaşterea noastră şi prin ce demersuri mintale este ea obţinută?", răspunsuri ce sînt de obicei puse în constrast cu răspunsurile la întrebarea: "Cum poate fi întemeiată pretenţia că un produs al demersurilor noastre mintale reprezintă într-adevăr o cunoaştere cu valoare obiectivă?"

Iată o exprimare semnificativă în acest sens, dintr-o lucrare de introducere în filosofia cunoaşterii: "Acestea sînt chestiuni ce se ridică pornind de la faptul că fiinţele omeneşti au anumite capacităţi generale ce sînt utilizate în dobîndirea cunoaşterii. Ele au simţuri, cu ajutorul cărora obţin o anumită cunoaştere despre lumea ce le înconjoară, şi ele au memorie în aşa fel încît reţin cel puţin ceva din cunoaşterea pe care au dobîndit-o. Acestea vor fi acceptate de mulţi filosofi, deşi căile pe care percepţia sau memoria oferă sau constituie cunoaştere sînt controversate şi cer să fie cercetate. Astfel felul de întrebări care se ridică, cum am văzut, în legătură cu cunoaşterea se ridică şi în legătură cu percepţia, memoria şi celelalte, adică cît de departe se întind aceste capacităţi şi care sînt instanţele ce ţin de ele?"[1].

O lungă perioadă de timp problematica originii şi a surselor cunoaşterii nu a fost clar despărţită de cea a întemeierii sau validării cunoaşterii. Mari filosofi ai trecutului au crezut că există surse ce validează. Cu alte cuvinte, ei au socotit că valoarea de cunoaştere sau buna întemeiere a cunoştinţelor noastre poate fi stabilită cu referire la sursele lor şi la căile pe care au fost obţinute pornind de la aceste surse. Cunoştinţele noastre sînt autentice dacă şi numai dacă sînt produsul unei surse acreditate.

Mulţi filosofi din antichitate au distins între cunoştinţe în funcţie de sursele din care provin acestea, adică simţurile sau intelectul. În percepţia lucrurile ne apar într-un fel sau altul. Numai prin intelect *(noûs)* am putea pătrunde alcăuirea reală a lucrurilor, le-am putea cunoaşte aşa cum sînt ele. Prima cunoaştere, cunoaşterea prin simţuri, este numită de Democrit *obscură*, iar cea de a doua, cunoaşterea prin intelect, *autentică*[2]. Motivul opoziţiei simţuri-intelect, aparenţă-cunoaştere a esenţei apare în dezvoltarea lui deplină în filosofia lui Platon. Ştiinţa se atinge printr-o progresiune de la cunoaşterea prin simţuri a lumii sensibile, vremelnice, schimbătoare, la cunoaşterea prin intelect a adevăratei realităţi, a lumii esenţelor şi formelor pure, eterne şi imuabile. Nici concepţia aristotelică şi scolastică a ştiinţei teoretice nu iese din acest cadru. Simţurile nu ne pun în contact cu adevărata realitate, cu ceea ce e necesar, etern şi imuabil. Aceasta poate fi pătrunsă numai printr-o facultate privilegiată de cunoaştere, prin intelectul activ. O versiune populară a punctului de vedere că sursa unei cunoştinţe ar putea garanta valoarea ei o constituie principiul autorităţii în formele sale mai primitive sau mai rafinate. Acest principiu ilustrează foarte bine judecarea valorii de cunoaştere a unei idei sau teorii în funcţie de provenienţa ei.

Autorii ce ilustrează filosofia raţionalistă şi empiristă a cunoaşterii din secolele XVII şi XVIII au susţinut adesea în mod explicit ideea că există surse ce validează. Ei au socotit problema originii cunoaşterii drept problemă cardinală, centrală a filosofiei cunoaşterii, în măsura în care au considerat că numai prin dezlegarea ei vom putea evalua întinderea şi limitele cunoaşterii omeneşti în genere, precum şi valoarea comparativă a

---

[1] D. W. Hamlyn, *The Theory of Knowledge*, Macmillan, London and Basingstoke, 1970, pp. 5-6.

[2] Vezi H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmansche Buchhandlung, Berlin, 1903, p. 407.

diferitelor cunoştinţe. Din această perspectivă se va susţine că o impresie sau o idee reprezintă o cunoaştere autentică numai dacă se poate arăta că provine dintr-o sursă demnă de încredere. Se spune, de asemenea, că o ideea are o valoare de cunoaştere superioară alteia pe temeiul sursei ei, a faptului că este produsul exercitării unei anumite facultăţi de cunoaştere.

Supoziţia că însăşi natura actului cunoaşterii ar garanta într-un fel valoarea cunoaşterii este caracteristică şi pentru acele orientări filosofice care socotesc că singura sursă de cunoaştere autentică este o intuiţie de natură neraţională. Tema cunoaşterii intuitive, aşa cum a fost ea dezvoltată în filosofia lui Plotin sau în intuiţionismul lui Bergson, poate fi privită şi din acest unghi de vedere. Pentru Plotin unitatea absolută sau unitatea ca atare, *Unul* sau Dumnezeu, se situează dincolo de *existenţă,* de ceea ce are determinări pozitive. *Unul* nu este accesibil decît unei experienţe supranoetice, supraraţionale. Cunoaşterea supremă este contopirea cu absolutul înţeles ca unicitate şi singularitate. Sufletul omului poate realiza o asemenea contopire numai devenind simplu şi singur, ca şi *Unul.* Experienţa mistică sau extazul mistic pot fi tot atît de puţin descrise, ca şi *Unul.* Cunoaşterea mistică este în acelaşi timp *viziune* şi *unire (contopire),* semnificînd autoanihilarea personalităţii, suprimarea eului. Dincolo de diferite variaţii pe care le cunoaşte tema cunoaşterii mistice, bunăoară în filosofia creştină, reţinem că ceea ce gînditorii care au dezvoltat-o califică drept cunoaştere a absolutului, şi în acest sens drept singura cunoaştere autentică, este o cunoaştere caracterizată cu referire la calea pe care o obţinem. Diferitele ipostaze ale ideii cunoaşterii mistice s-au configurat, cu deosebire, în cadrul unor filosofii ale salvării. Mai recent, Henri Bergson considera, dimpotrivă, intuiţia iraţională drept singura cale prin care am putea atinge o cunoaştere ce răspunde nevoii noastre dezinteresate de a înţelege. Bergson opune o asemenea presupusă cunoaştere, cunoaşterii intelectuale, cunoaşterii prin concepte. Aceasta din urmă este înfăţişată ca o modalitate de segmentare şi corelare a experienţelor noastre, subordonată nevoilor acţiunii practice. Ea capătă cea mai netă expresie în ştiinţa al cărei ţel, crede filosoful fracez, nu este "de a ne releva fondul lucrurilor, ci de a ne oferi cele mai bune mijloace de a acţiona asupra lor"[1]. Dacă realitatea autentică reprezintă calitate, continuitate şi evoluţie creatoare de nou, ea nu va putea fi cunoscută prin cooperarea dintre simţuri şi intelect. O apropiere de spontaneitatea creatoare, proprie vieţii şi spiritului, nu poate fi realizată decît prin intuiţie iraţională. Bergson caracterizează intuiţia, care este pentru el sursa unică şi totodată garanţia cunoaşterii autentice, drept demersul prin care ne transportăm în interiorul unui obiect pentru a ne contopi cu ceea ce el are unic şi inexprimabil. În inuiţionismul lui Bergson, ca şi în misticismul de inspiraţie religioasă, intuiţia absolutului este caracterizată negativ drept cunoaştere ce nu poate fi exprimată prin limbaj. Tematizarea intuiţiei ca act de contopire a subiectului cu realitatea autentică ilustrează în mod exemplar acea abordare a problemei cunoaşterii în care natura actului, a demersului cunoaşterii reprezintă şi garanţia valorii cunoaşterii. Caracteristica unei asemenea abordări a problemei cunoaşterii este, evident, ştergerea oricărei distincţii dintre probleme de drept şi probleme de fapt.

Vom încerca, în cele de urmează, să fixăm sumar contururile pe care le-a primit tema originii şi surselor cunoaşterii în opera unor gînditori reprezentativi pentru tradiţia raţionalistă şi empiristă modernă, ca R. Descartes, B. Spinoza şi G. W. Leibniz, pe de o parte, J. Locke şi D. Hume, pe de altă parte, în critica pe care o fac Locke şi Hume teoriei raţionaliste a ideilor înnăscute, precum şi în critica leibniziană a teoriei empiriste asupra surselor cunoaşterii

---

[1] H. Bergson, *L'évolution creatrice*, F. Alcan, Paris, 1926, p. 101.

Cuvîntul *raţionalism* va fi utilizat pentru a desemna punctul de vedere că raţiunea *(ratio)* sau intelectul *(intellectus),* despărţite şi neajutate de simţuri, constituie sursa cunoaşterii autentice. (În măsura în care raţionaliştii secolului al XVII-lea utilizează expresiile *raţiune* şi *intelect* de multe ori ca sinonime, concepţia lor asupra cunoaşterii va putea fi calificată şi ca *intelectualistă.*) Tema raţionalistă a fost dezvoltată prin punerea în contrast a cunoaşterii ce îşi are sursa în raţiune cu cea care provine din simţuri. Descartes afirmă că numai *lumina naturală* sau *lumina raţiunii,* sădită în noi de Creator, poate să ne ofere adevărata cunoaştere, în primul rînd cunoaşterea metafizică şi teologică. Primii paşi în metafizică pot fi făcuţi doar separînd intelectul de simţuri. Spinoza susţinea, la rîndul său, că raţiunea poate pătrunde lucrurile "aşa cum sînt în ele însele", în timp ce cunoaşterea provenită din simţuri reprezintă treapta cea mai de jos a cunoaşterii, o cunoaştere "mutilată şi confuză". În sfîrşit, Leibniz aprecia că numai o cunoaştere raţională pură, o cunoaştere care există în noi în mod virtual de la naştere, independent de orice experienţă, şi este în acest sens *înnăscută,* ne îngăduie accesul spre adevărurile superioare, care sînt adevărurile necesare. Simţurile, observa el, pot să ne ofere o cunoaştere despre ceea ce este, dar nu despre ceea ce trebuie să fie şi nu poate să fie altfel. Într-o formularea generală, toţi aceşti autori, ca şi alţi reprezentanţi ai tradiţiei raţionaliste a epocii, cad de acord că adevărurile ce îşi au originea în raţiunea despărţită de simţuri, adevăruri presupuse a fi sădite în intelectul nostru de la naştere, sînt singurele adevăruri necesare şi certe, în timp ce cunoştinţele ce depind în vreun fel de simţuri sînt obscure şi failibile, supuse erorii. Admiraţia faţă de claritatea şi coerenţa raţională a matematicii este o sursă majoră de inspiraţie în elaborarea acestei perspective asupra cunoaşterii. Descartes face consideraţii concludente în această privinţă.

Raţionalismul, ca poziţie epistemologică, este solidar cu anumite supoziţii de natură metafizică, în primul rînd cu ideea că universul reprezintă un sistem pe deplin unitar şi ordonat, în aşa fel încît o dată ce am ajuns să-i pătrundem prin raţiune principiile vom putea deduce marea diversitate a fenomenelor, pe care ni le dezvăluie treptat simţurile, drept consecinţe necesare ale acestor principii.

> Astfel, Descartes va caracteriza cunoaşterea perfectă drept cunoaştere derivată din cauze prime. În acelaşi sens, Leibniz va insista asupra contrastului dintre cunoaşterea divină, o cunoaştere care este în întregime *a priori,* perfectă şi eternă, şi cunoaşterea imperfectă a oamenilor. Faptul că omul nu se poate lipsi de experienţă ar exprima tocmai limitele sale, incapacitatea lui de a cunoaşte totul prin raţiune. Intelectul percepe imediat într-un subiect toate atributele lui ca aparţinîndu-i cu necesitate. Cum spune Leibniz, Dumnezeu pătrunde infinitul dintr-o dată, vede cum unul este în altul şi cunoaşte astfel totul *a priori.* Orice enunţ adevărat pentru Dumnezeu este în mod necesar adevărat. Intelectul divin nu cunoaşte distincţia dintre adevăruri necesare, de raţiune şi adevăruri contingente, care îşi au sursa în datele experienţei. Imperfecţiunea cunoaşterii omeneşti stă tocmai în caracterul limitat al cunoaşterii prin principii. Cunoaşterea omenească nu se poate lipsi de sprijinul experienţei, singura care ne îngăduie să depăşim limitele relativ înguste ale acelei cunoaşteri *a priori* ce poate fi atinsă de un intelect imperfect.

Poziţia ierarhic superioară pe care o acordă raţionaliştii aşa-numitelor adevăruri de raţiune nu implică, totuşi, deprecierea cunoştinţelor despre fapte. Cel puţin raţionaliştii secolului al XVII-lea recunoaşteau însemnătatea cercetărilor empirice şi experimentale, unii dintre ei, Descartes sau Leibniz, ilustrîndu-se şi ca cercetători ai naturii. Metafora baconiană a păianjenilor şi albinelor este mai degrabă o caricatură ce nu exprimă

adecvat poziţia mult mai nuanţată a raţionaliştilor şi empiriştilor vremii cu privire la contribuţia simţurilor şi a intelectului la cunoaştere.

În ce fel apreciază filosofii valoarea cunoştinţelor în raport cu sursele acestora o ilustrează foarte bine consideraţiile lui Descartes cu privire la evidenţa şi certitudinea tuturor ideilor clare şi distincte, idei la care putem ajunge prin reflecţie asupra a ceea ce există sădit în raţiunea noastră de la naştere, independent de experienţă. O asemenea cunoaştere este caracterizată de Descartes drept intuitivă. Despre intuiţia intelectuală, el spune că este "reprezentarea *(conception)* indubitabilă a unui spirit clar şi atent, care pleacă numai de la lumina raţiunii". Perfecţiunea lui Dumnezeu nu ne îngăduie să ne îndoim că ideile clare şi distincte ar putea fi false. Deoarece sînt cuprinse în spiritul nostru de la naştere, prin vrerea Creatorului, ele nu pot fi decît adevărate. A presupune că sînt false înseamnă a admite că Dumnezeu doreşte să ne înşele ceea ce este, desigur, în contradicţie cu perfecţiunea lui. Argumentarea lui Descartes este o ilustrare exemplară a felului în care teme metafizice, în esenţă teologice, şi teme epistemologice se susţin şi se luminează reciproc în marile sisteme raţionaliste ale epocii. Este de presupus că tocmai datorită dependenţei ei de anumite idei metafizice, teza raţionalistă clasică apare ca inacceptabilă pentru mulţi filosofi ai zilelor noastre.

O temă centrală în concepţia raţionalistă asupra originii şi surselor cunoaşterii care-şi păstrează actualitatea este tema ideilor înnăscute. Originile acestei teme pot fi urmărite departe în trecut, pînă la dialogul *Menon* al lui Platon.

> În cea de a treia din *Meditaţiile* sale de filosorie primă, Descartes afirmă că alături de idei "primite din afară" sau "plăsmuite de mine însumi" avem şi idei înnăscute. Că asemenea idee există ne putem da seama printr-un exerciţiu pe care autorul îl descrie în termenii următori: "Voi închide acum ochii, îmi voi astupa urechile, voi îndepărta toate simţurile, voi şterge de asemene din minte imaginile toate ale lucrurilor corporale, sau, cel puţin - deoarece aşa ceva cu greu se poate face - le voi nesocoti ca fiind zadarnice şi false, iar întrebîndu-mă numai pe mine şi scrutîndu-mă mai adînc, mă voi sili să mă fac mie însumi, pe nesimţite, mai cunoscut şi mai apropiat"[1].

Ideile înnăscute sînt idei ce nu sînt primite din afară şi nici nu sînt alcătuite de noi. Ele există în spirit, aşa cum o informaţie anumită există într-o carte, pe care însă nu o consultăm tot timpul şi, totodată, trebuie să ştim cum să o consultăm. Ele există independent de faptul că atenţia noastră este îndreptată spre ele sau nu. La întrebarea: Cum se face că idei ce există în noi de la naştere nu sînt cunoscute tuturor oamenilor?, răspunsul este: datorită lipsei înclinaţiei spre contemplare, a insuficientei capacităţi de a ne concentra asupra a ceea ce există în spiritul nostru, datorită faptului că sîntem distraţi de stimulările externe care ne îndreaptă atenţia în afara noastră şi, în sfîrşit, datorită ideilor preconcepute pe care mulţi oameni le acceptă în mod necritic. Dacă intelectul va fi însă bine orientat, izolat de simţuri, şi se va concentra asupra a ceea ce cuprinde în sine de la naştere, atunci el va ajunge în mod firesc la idei clare şi distincte ce se impun prin evidenţa lor. Asemenea idei sînt, crede Descartes, ideea despre mine

---

[1] René Descartes, *Meditaţii despre filosofia primă*, traducere C. Noica, Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 259.

însumi ca substanţă gînditoare, precum şi ideea unei substanţe gînditoare infinite, a lui Dumnezeu.

Iată cum se exprimă filosoful în această privinţă la capătul celei de a treia meditaţii: "Şi, desigur, nu e de mirare că Dumnezeu, creîndu-mă pe mine, mi-a împlîntat acea idee, spre a fi întocmai unui semn de-al autorului întipărit operei sale; nici chiar nu e nevoie ca semnul acela să fie ceva numit, deosebit de operă. Ci, prin faptul că Dumnezeu m-a creat, este foarte demn de crezare cum că eu am fost plămădit într-un anumit sens după chipul şi asemănarea sa, precum şi că această asemănare, unde e cuprinsă ideea de Dumnezeu, e percepută de mine tot prin facultatea datorită căreia mă percep pe mine însumi: cu alte cuvinte, atunci cînd îmi întorc spre mine ascuţişul minţii, nu înţeleg numai că sînt un lucru nedesăvîrşit şi care atîrnă de un altul, precum şi un lucru ce tinde la nesfîrşit către ceva din ce în ce mai înalt şi mai bun; dar, înţeleg totodată că fiinţa de care atîrn nu are doar în chip indefinit şi în putere tot ce e mare în ea, ci închide totul în sine cu adevărat în chip infinit, prin urmare că e Dumnezeu"[1].

Teoria potrivit căreia întreaga noastră cunoaştere prin raţiune pură îşi are sursa în idei înnăscute va fi reluată într-o formă modificată de Leibniz. Multe obiecţii împotriva teoriei carteziene a ideilor înnăscute pornesc de la observaţii asupra rolului pe care îl are învăţarea în dobîndirea cunoştinţelor. Leibniz propune o nouă teorie asupra originii adevărurilor necesare ale raţiunii, o teorie de natură să dea socoteală atît de rolul reflecţiei, cît şi a experienţei în dobîndirea lor. Aceste adevăruri nu pot fi descoperite fără cercetare şi osteneală; putem intra în posesia lor numai printr-un mare efort de atenţie concentrat asupra a ceea ce se află în spiritul nostru. Acest efort va fi provocat şi orientat însă de impresiile simţurilor.

Leibniz explică distincţia pe care o face între ceea ce este înnăscut şi dobîndit în cunoaştere comparînd spiritul cu un bloc de marmură, un bloc ce nu este pe deplin unitar, ci are anumite vine. Statuia lui Hercule este cuprinsă în vinele blocului de marmură. Şi tot aşa sînt şi ideile cuprinse în minte, la naştere. Este nevoie însă de un mare efort pentru a desprinde configuraţia lui Hercule din blocul de marmură. Concluzia este că ideile sînt înnăscute doar ca înclinaţii, dispoziţii sau virtualităţi. Iată un pasaj semnificativ din *Noile eseuri asupra intelectului omenesc:* "În acest sens, trebuie să spunem că toată aritmetica şi toată geometria sînt înnăscute şi sînt în noi într-un mod virtual, astfel că le putem găsi considerînd cu atenţie şi rînduind ceea ce avem deja în spirit, fără a ne servi de nici un adevăr învăţat prin experienţă sau prin tradiţia altuia... Putem deci să formăm aceste ştiinţe stînd în cabinet şi chiar cu ochii închişi, fără a învăţa prin vedere, nici chiar prin pipăit adevărurile de care avem nevoie; cu toate acestea este adevărat că nu am fi gîndit niciodată ideile despre care este vorba dacă nu am fi văzut şi pipăit niciodată nimic... Şi dacă urmele sensibile nu ar fi fost cerute, armonia prestabilită între suflet şi corp, despre care voi avea ocazia să vă întreţin mai pe larg, nu ar fi avut loc. Dar aceasta nu împiedică spiritul să-şi ia adevărurile necesare din el însuşi"[2].

Ideile înnăscute nu ar putea fi dobîndite, crede Leibniz, fără stimularea pe care ne-o dau simţurile. Ele declanşează procesul ce duce la actualizarea ideilor înnăscute.

---

[1] *Ibidem*, p. 272.

[2] G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Flammarion, Paris, pp. 39-40.

Filosoful german evită astfel acea negare totată a contribuţiei simţurilor în cunoaşterea autentică ce caracterizează raţionalismul platonic, un punct de vedere pe care par să-l sugereze şi unele pasaje din scrierile lui Descartes în care accentul cade pe nevoia de a despărţi raţiunea de simţuri. Leibniz subliniază cu insistenţă că exerciţiul intelectului nu poate fi despărţit de exerciţiul facultăţilor senzoriale. El prefigurează astfel într-o anumită măsură concepţiile nativiste contemporane cu privire la rolul elementului înnăscut şi al experienţei în constituirea cunoaşterii.

Caracterizarea dezbaterii asupra cunoaşterii din filosofia secolelor XVII şi XVIII ca o înfruntare între raţionalism şi empirism pare să fie o reprezentare a acelor istorici ai filosofiei din secolul al XIX-lea care au privit retrospectiv evoluţia ideilor asupra cunoaşterii din punctul de vedere al lui Kant. Cum se ştie, Kant a propus noi interogaţii şi soluţii în filosofia cunoaşterii, menite să depăşească ceea ce el a caracterizat drept unilateralităţile şi greşelile raţionalismului dogmatic şi ale empirismului sceptic. Filosofi cum sînt Locke sau Leibniz nu s-au văzut însă pe ei înşişi drept empirişti sau raţionalişti, ci, mai degrabă, drept aristotelici, platonici sau cartezieni. Astfel, Leibniz, în prefaţa *Noilor eseuri,* observă că punctul său de vedere este mai apropiat de cel al lui Platon, după cum concepţia lui Locke pare a fi mai apropiată de cea a lui Aristotel.

Dacă teoriile epistemologice din secolele XVII şi XVIII ne vor interesa pentru a ilustra opoziţia dintre filosofia raţionalistă şi filosofia empiristă a cunoaşterii, atunci atenţia noastră se va concentra în mod firesc asupra consideraţiilor privitoare la contribuţia simţurilor şi a unei raţiuni socotite independentă de simţuri în constituirea cunoaşterii noastre despre lume. Teza empiristă radicală este că această cunoaştere, în întregul ei, provine din datele simţurilor, că simţurile constituie *singura* sursă a cunoaşterii autentice. Această teză radicală nu va fi întîlnită însă în textele multor filosofi calificaţi în mod obişnuit drept *empirişti,* şi în primul rînd în textele celui recunoscut drept fondatorul tradiţiei empiriste moderne, englezul John Locke. Într-o lucrare cuprinzătoare, intitulată *Eseu asupra intelectului omenesc,* lucrare care apare în 1690 şi poate fi socotită prima tratare sistematică a problemei cunoaşterii, Locke va acorda o atenţie deosebită problemei originii cunoaşterii. Care este motivaţia interesului său special pentru această problemă? Locke crede că numai dacă vom putea stabili cum iau naştere ceea ce el numeşte *idei*[1], adică elementele cunoaşterii, vom putea determina cît de departe se poate întinde cunoaşterea noastră. Iar ultima întrebare este una din cele mai importante întrebări pe care le poate pune, în genere, un filosof şi la care este ţinut el să găsească un răspuns. A ne împăca cu ignoranţa cu privire la acele probleme ce se dovedesc a fi în principiu inaccesibile cunoaşterii noastre reprezintă, pentru cunoscutul autor englez, începutul înţelepciunii. Căci determinarea limitelor cunoaşterii constituie cea mai puternică stavilă atît împotriva pretenţiilor nesăbuite ale metafizicienilor, cît şi împotriva scepticismului radical. Singura cale de a fixa întinderea cunoaşterii este însă un examen al modului cum se formează *ideile.* Un asemenea examen ne poate indica care sînt, în genere, obiectele despre care putem avea idei bine formate. Teza generală a lui Locke, o teză care a fost apoi socotită definitorie pentru acea filosofie a cunoaşterii ce a fost numită *empiristă,* este că toate *ideile* şi, prin urmare, toate cunoştinţele noastre despre lumea materială îşi au sursele în impresiile

[1] Cuvîntul *idee* desemnează pentru Locke "tot ceea ce constituie obiect al intelectului cînd gîndeşte un om... orice poate ocupa mintea cînd gîndeşte".

simţurilor precum şi în observaţia operaţiilor minţii noastre, care formează idei complexe pornind de la ideile simple ce constituie primele elemente (atomii) ale cunoaşterii. Autorul îşi propune dezvoltarea acestei teze printr-o cercetare de factură psihologică. Locke afirmă că mintea este la naştere o "încăpere goală" sau, cum s-a spus mai tîrziu, o "pagină albă", *Eseul* începe cu examinarea critică şi respingerea punctului de vedere că ar exista idei înnăscute. Cercetarea ce urmează acestei critici este una explicit genetică. Autorul îşi propune să determine "mai întîi, cum intră ideile în minte"[1]. Începutul acestei cercetări este un punct zero, cel al naşterii, cînd mintea este o "încăpere goală". Locke susţine că intelectul este pe deplin pasiv în dobîndirea primelor sale idei, a ideilor simple. "Căci obiectele simţurilor introduc anumite idei în mintea noastră fie că vrem sau nu, iar procesele minţii ne lasă cel puţin nişte noţiuni obscure despre ele însele, nici un om neputînd ignora cu totul ceea ce face cînd cugetă. Intelectul nici nu poate să refuze de a avea aceste idei simple cînd se prezintă minţii, nici să le modifice cînd s-au întipărit, să le şteargă sau să producă el însuşi unele noi, mai mult decît poate o oglindă să refuze, să modifice sau să şteargă imaginile sau ideile la care dau naştere obiectele aşezate în faţe ei"[2]. Metafora oglinzii exprimă cu multă claritate acea abordare externalistă de la care pleacă empirismul în explicarea constituirii cunoştinţelor. Primele elemente ale cunoaşterii noastre îşi au sursa în acţiunea lucrurilor din lumea exterioară asupra simţurilor. Această abordare este solidară cu consideraţii despre rolul mediului în formarea individului şi despre atotputernicia educaţiei, idei care vor marca, mai tîrziu, puternic filosofia luminilor. Sursele primare ale cunoaşterii noastre despre fapte sînt, pentru Locke, impresiile produse de acţiunea stimulilor exteriori asupra simţurilor. În dobîndirea primelor idei intelectul se comportă pe de-a-ntregul pasiv, receptiv, înregistrator. Materia cunoaşterii noastre ne este dată mai tîrziu şi prin observaţia operaţiilor intelectului, care prelucrează materia iniţială. "Observaţia noastră, îndreptată fie spre obiectele exterioare sensibile, fie spre procesele lăuntrice ale minţii noastre, pe care le percepem şi asupra cărora reflectăm, este cea ce procură toate elementele gîndirii. Acestea două sînt izvoarele cunoaşterii, de unde se nasc toate ideile pe care le avem sau pe care le putem avea în chip natural"[3]. Dacă ideile simple iau naştere în acest fel rezultă că ele nu pot să fie greşite. Eroarea survine abia atunci cînd intelectul nostru combină ideile simple formînd altele mai complexe. Aşa cum s-a observat nu o dată, supoziţia că receptivitatea sensibilităţii noastre este garanţia adevărului, iar spontaneitatea intelectului sursa erorii este supoziţia fundamentală a empirismului clasic[4]. Această supoziţie ilustrează foarte bine felul în care o cercetare asupra originii cunoştinţelor, a demersurilor prin care sînt ele produse, poate garanta valoarea lor de adevăr.

---

[1] John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1961, p. 18.

[2] *Ibidem*, pp. 95-96.

[3] *Ibidem*, p. 81.

[4] "Este presupunerea ce trece prin aceste discuţii că eroarea şi incertitudinea se datorează operaţiilor minţii; există în percepţie ceva dat, care nu este în vreun fel un produs al operaţiilor minţii şi trebuie să fie, prin urmare, liber de eroare. Acesta oferă certitudine. Ceea ce este, aşadar, central pentru această formă de empirism este ideea că percepţia este într-un punct sau altul indubitabilă. Ea este liberă de posibilitatea erorii, deoarece eroarea nu are loc în ceea ce este «dat»; ea este datorată imaginaţiei sau slăbiciunii judecăţii omeneşti". (D. W. Hamlyn, *Op. cit.*, p. 35).

Fără îndoială că dacă întreaga noastră cunoaştere ar fi limitată la cea care se originează în experienţă, marginile cunoaşterii noastre ar fi destul de înguste şi de strîmte. Locke scapă însă unei asemenea concluzii radicale admiţînd că oamenii posedă în afara cunoaşterii prin experienţă o cunoaştere pe care o numeşte intuitivă, precum şi o cunoaştere demonstrativă. Prin experienţă obţinem numai cunoştinţe despre natura exterioară. Cunoaşterea intuitivă este cunoaşterea existenţei noastre ca spirite, iar cunoaşterea demonstrativă este cunoaşterea existenţei lui Dumnezeu. Cea din urmă se sprijină pe cea dintîi. Căci existenţa omului ca fiinţă finită, înzestrată cu intelect, crede Locke, nu ar putea fi explicată decît dată admitem existenţa unei fiinţe eterne, atotputernice şi atotştiutoare. Materia necugetătoare nu putea produce o fiinţă cugetătoare[1]. Sîntem astfel departe de concluziile austere şi limitative la care ne-ar putea conduce asumarea consecventă a tezei empiriste. Locke, ca şi empiriştii secolului al XVIII-lea, inclusiv Hume, nu va susţine teza extremistă că tot ceea ce cunoaştem ar putea fi derivat din experienţă. Controversa dintre raţionalişti şi empirişti în această epocă nu priveşte atît existenţa unei cunoaşteri *a priori,* cît întinderea ei.

În concepţia epistemologică a lui Locke coexistă motive ce par greu de armonizat. Pe de o parte, punctul său de vedere asupra surselor cunoaşterii noastre despre natură atrage după sine o limitare drastică a acestei cunoaşteri. Pe de altă parte, susţinînd posibilitatea unei cunoaşteri demonstrative a lui Dumnezeu, Locke acordă intelectului competenţe deosebit de largi, asemănătoare cu cele ce i-au fost atribuite de teologii şi filosofii raţionalişti ai vremii. Sîntem în faţa unor inconsecvenţe şi contradicţii totuşi doar aparente, care îşi găsesc explicaţia într-un strat mai adînc al gîndirii lui Locke. Avem în vedere reprezentarea generală a autorului *Eseului* asupra capacităţilor şi limitelor cunoaşterii omului ca fiinţă creată, o reprezentare ce s-a impus cu autoritate în mediile religioase puritante ale epocii şi a fost articulată mai coerent de oameni ce se consacră cercetării empirice a naturii, printre care iluştri fondatori sau membri ai Societăţii Regale de Ştiinţe din Londra, ca Robert Boyle. În această reprezentare, puterile intelectului omenesc şi, totodată, limitele acestor puteri exprimă intenţiile şi înţelepciunea creatorului. Dumnezeu nu l-a înzestrat pe om cu capacităţi de cunoaştere pentru a putea pătrunde cauzele prime, principiile existenţei, ci doar pentru a-şi întări prin raţiune credinţa în învăţătura revelată, a-şi cunoaşte în acest fel îndatoririle, şi, în acelaşi timp, pentru a-şi satisface nevoile materiale, a-şi uşura viaţa pe pămînt. Cel din urmă obiectiv poate fi atins pe deplin prin adunarea conştiincioasă de observaţii despre fapte şi prin generalizarea acestor observaţii, într-o totală necunoaştere a ultimilor temeiuri ale lucrurilor şi proceselor din natură. Locke înfăţişează această limitare a cunoaşterii naturii drept o consecinţă a principiilor pe care le-a formulat cu privire la sursele oricărei cunoaşteri ce poate fi dobîndită cu privire la lucrurile din natură. Temele şi tezele epistemologiei lui Locke pot fi înţelese, aşadar, numai în cadrul unei reprezentări de inspiraţie religioasă cu privire la puterile şi limitele fiinţei omeneşti, ca fiinţă creată[2]. Este vorba de limite ce nu sînt numai fatale, de nedepăşit, ci şi salutare în măsura în care exprimă înţelepciunea fiinţei supreme. Nu avem, prin urmare, a ne plînge de limitele puterilor intelectului, ci a le folosi cît mai bine în graniţele fixate domeniului lor legitim de exercitare. "Menirea noastră aici, scrie Locke, nu este să cunoaştem toate lucrurile, ci pe acelea care au importanţă pentru

[1] Vezi J. Locke, *Op. cit.,* vol. II, pp. 234-235.

[2] Pentru dezvoltări ale acestei interpretări, vezi M. Flonta, *Empirismul lui Locke.* Revista de Filosofie nr. 1/1992.

> conduita noastră. Dacă noi putem descoperi normele potrivit cărora o fiinţă raţională, în starea în care se află omul în această lume, poate şi trebuie să-şi călăuzească opiniile şi acţiunile legate de această stare, atunci nu trebuie să ne tulbure faptul că anumite lucruri scapă cunoaşterii noastre"[1].

Filosofii empirişti ce se detaşează de viziunea providenţialistă asupra omului şi cunoaşterii omeneşti vor ajunge totuşi la unele concluzii diferite. Este ceea ce poate proba o privire cît de sumară asupra epistemologiei lui David Hume. Empirismul lui este înrudit cu cel al lui Locke prin situarea antimetafizică şi, îndeosebi, prin orientarea pronunţat genetică în abordarea problemei cunoaşterii, exprimată în tendinţa de a judeca întinderea şi valoarea cunoştinţelor pe baza unei cercetări de factură psihologică a proceselor şi demersurilor de constituire a acestor cunoştinţe. Hume formulează însă punctul de vedere empirist asupra surselor cunoaşterii cu mai multă claritate şi acceptă unele concluzii mai radicale ce decurg din adoptarea acestui punct de vedere. Observînd că gîndirea noastră are o "libertate nelimitată", în sensul că poate concepte orice nu implică o contradicţie, Hume afirmă că "toată această facultate creatoare a spiritului nu depăşeşte facultatea de a compune, de a transpune, de a spori sau micşora materia pe care ne-o oferă simţurile şi experienţa". Teoria lui asupra originilor cunoştinţelor se întemeiază pe distincţia dintre *impresie* şi *idee* (sau *gînd*). Impresiile sînt senzaţii şi trăiri subiective în genere. Ideile sînt urmele pe care le lasă impresiile sau anticiparea acestora prin imaginaţie. Impresiile se deosebesc de idei deoarece sînt mai puternice, mai vii. Principiul empirismului este formulat astfel: "Pe scurt, întreaga materie a gîndirii derivă fie din simţirea noastră externă, fie din cea internă. Doar amestecul şi compararea elementelor acestei materii sînt în puterea spiritului şi a voinţei sau, pentru a mă exprima în mod filosofic, toate ideile noastre sau trăirile mai slabe sînt reproduceri ale impresiilor noastre sau ale trăirilor noastre mai vii"[2]. Impresiile, afirmă Hume, sînt înnăscute doar în sensul că se produc prin exercitarea unor facultăţi sau dispoziţii naturale. Ideile, în schimb, nu pot fi în nici un fel înnăscute, deoarece provin întotdeauna din impresii. Acest punct de vedere asupra surselor cunoaşterii noastre despre fapte implică anumite concluzii cu privire la întinderea şi valoarea cunoaşterii. Ideile de substanţă materială şi substanţă spirituală, principiul cauzalităţii, înţeles ca o conexiune necesară între cauză şi efect, şi alte asemenea idei ce susţin edificiul oricărui sistem metafizic sau de teologie raţională vor trebui să fie respinse de vreme ce nu putem indica impresiile primare ce corespund acestor idei.

Ca teorie asupra genezei şi surselor cunoaşterii, empirismul şi raţionalismul secolelor XVII-XVIII reprezintă şi puncte de vedere diferite cu privire la raportul dintre ceea ce este înnăscut şi dobîndit în cursul vieţii, în primul rînd prin mijlocirea simţurilor. Aceasta ne-o indică clar în primul rînd disputa asupra temei ideilor înnăscute. Tema ocupă un loc important atît în *Eseul* lui Locke, cît şi în *Noile eseuri asupra intelectului omenesc* ale lui Leibniz.

În lucrarea sa, Leibniz, formulează obiecţiile unui raţionalist faţă de principiile care au fost propuse şi susţinute în cartea lui Locke. *Noile eseuri* sînt un dialog între doi

---

[1] J. Locke, *Op. cit.*, vol. I, p. 16.

[2] D. Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 100.

amatori de filosofie, unul care formulează şi explică principiile filosofiei empiriste a cunoaşterii în spiritul şi litera cărţii lui Locke, şi al doilea care le critică, expunînd de fapt ideile autorului. O bună parte din primul volum al cărţii lui Locke este consacrată criticii doctrinei ideilor înnăscute, o doctrină pe care autorul o caracterizează drept păgubitoare pentru religie, moralitate, filosofie şi viaţa practică. Vorbind de *idei înnăscute,* Locke are în vedere idei presupuse a fi prezente în intelectul nostru de la naştere. Numeroasele obiecţii critice împotriva acestei doctrine se constituie în argumente în sprijinul principiului empirist, aşa cum a fost el formulat încă de scolastici: "Nu există nimic în intelect care să nu fi fost înainte în simţuri". Cele mai multe din obiecţiile lui Locke au următoarea formă: oamenii nu dobîndesc o idee sau alta înainte de a fi stimulaţi senzorial într-un anumit fel. Din acest fapt autorul trage concluzia că nu există idei înnăscute. S-a remarcat însă că Descartes şi alţi susţinători ai teoriei ideilor înnăscute din secolul al XVII-lea, pe care îi viza critica lui Locke, acceptau că noi ajungem să dispunem de asemenea idei numai pe baza unei stimulări senzoriale corespunzătoare. Faptul că anumite idei nu devin funcţionale mai înainte ca oamenii să fie stimulaţi senzorial într-un anumit fel nu dovedeşte, aşadar, în nici un fel, că aceste idei nu ar fi înnăscute. Lingvistul american N. Chomsky este de părere că Locke a atacat teoria ideilor înnăscute în forma ei cea mai primitivă, o formă în care ea nu a fost susţinută de nici un reprezentant de seamă al raţionalismului secolului al XVII-lea, şi apără această teorie, aşa cum a fost ea expusă de Descartes, scriind: "Nu există nimic de neînţeles în opinia că stimularea oferă minţii posibilitatea de a aplica anumite principii înnăscute, anumite noţiuni ce îşi au originea în «facultatea intelectului» însuşi, care sînt derivate mai degrabă din capacitatea de a gîndi decît direct din obiectele exterioare"[1].

Dezvoltînd teza raţionalistă a ideilor înnăscute, Leibniz formulează astfel opoziţia dintre această teză şi teza empiristă, aşa cum a fost ea susţinută de Locke: "Este vorba de a şti dacă mintea în ea însăşi este în întregime goală, ca şi plăcile pe care nu s-a scris încă nimic *(tabula rasa),* aşa cum susţine Aristotel şi autorul *Eseului,* şi tot ce este trasat aici vine numai prin simţuri şi din experienţă, sau dacă mintea conţine în mod originar principiile mai multor noţiuni şi doctrine pe care obiectele exterioare le deşteaptă în anumite împrejurări, cum cred eu împreună cu Platon şi cu şcoala şi împreună cu toţi cei ce dau această interpretare pasajului din Sfîntul Paul în care el arată că legea lui Dumnezeu este scrisă în inimi"[2]. Leibniz a prevenit împotriva unei înţelegeri simpliste a punctului de vedere că anumite idei, aşa-numitele *adevăruri necesare ale raţiunii,* cum sînt principiile religiei, metafizicii, moralei şi matematicii, ne sînt date de la naştere şi nu-şi au originea în experienţă. Filosoful german şi-a propus să răspundă în acest fel observaţiei formulate şi de Locke că mulţi oameni normal alcătuiţi nu ajung niciodată în posesia unor asemenea idei, presupuse a fi înnăscute. El sublinia că adevărurile necesare există în intelectul nostru doar în stare potenţială, virtuală. Pentru descoperirea lor se cere o reflecţie susţinută îndreptată spre ceea ce e cuprins în intelect, multă putere de concentrare. Acestea lipsesc însă la oamenii preocupaţi mai mult de nevoile imediate ale trupului, cum sînt copiii, sălbaticii şi oamenii neinstruiţi în general. Leibniz mai observă că punctul de vedere al lui Locke cu privire la sursele cunoştinţelor noastre nu

---

[1] N. Chomsky, *Sprache und Geist,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, p. 137.

[2] Leibniz, *Op. cit.,* p. 10.

este unul consecvent externalist şi în acest sens empirist, incompatibil cu nativismul. Aceasta în măsura în care Locke recunoaşte alături de simţuri şi reflecţia, experienţa internă, drept sursă a cunoştinţelor[1]. Caracterizarea reflecţiei ca o sursă independentă de cunoaştere, o idee ce rămîne la Locke şi la alţi empirişti iremediabil vagă, şterge, aşadar, în mare măsură contururile opoziţiei dintre nativismului raţionalist şi externalismul empirist. Distincţia dintre cele două puncte de vedere principial opuse asupra surselor cunoaşterii va căpăta o expresie clară şi netă abia în teoriile raţionaliste şi respectiv empiriste, behavioriste din secolul nostru, precum şi în controversa dintre ele.

Prezentarea temei originii şi surselor cunoaşterii în epistemologia clasică nu se poate încheia fără o scurtă referire la filosofia cunoaşterii a lui Kant. Kant a distins mai clar decît filosofii de pînă la el între teoria cunoaşterii şi psihologia empirică. El a socotit că cercetarea facultăţilor şi activităţilor mintale ce intervin în constituirea cunoştinţelor nu este domeniul teoriei cunoaşterii, ci al psihologiei empirice. Interesul psihologiei empirice este un interes descriptiv, în timp ce interesul teoriei cunoaşterii este, dimpotrivă, unul transcendental. Cu alte cuvinte, teoria cunoaşterii consideră cunoştinţele ca fiind date şi se întreabă cum sînt ele posibile. Filosofia cunoaşterii se interesează, aşadar, crede Kant, exclusiv de întemeierea cunoştinţelor şi nu de demersurile prin care se constituie ele, de geneza lor. Concluzia ar putea fi că problematica originii şi surselor cunoaşterii nu mai are nici un loc într-o filosofie critică a cunoaşterii, aşa cum a fost concepută aceasta de Kant. O asemenea concluzie nu se susţine totuşi, în principal din două motive. Mai întîi, în *Critica raţiunii pure* întîlnim nu o dată enunţuri privitoare la subiectul cunoaşterii, la facultăţi de cunoaştere, la surse ale cunoaşterii. Despre intuiţia pură a spaţiului, Kant scrie astfel că "îşi are sediul în subiect, ca însuşire formală a lui de a fi afectat de obiecte şi de a dobîndi prin aceasta o reprezentare nemijlocită despre ele..."[2] În al doilea rînd, şi filosofia transcendentală închide în sine o anumită perspectivă asupra surselor cunoaşterii. Kant se exprimă clar în acest sens. El scrie că aceste izvoare sau surse sînt "capacitatea de a primi reprezentări" (sensibilitatea) şi "capacitatea de a cunoaşte un obiect cu ajutorul acestor reprezentări" (intelectul). Prin sensibilitate obiectele ne sînt date, iar prin intelect ele sînt gîndite şi, prin urmare, cunoscute. Materia sensibilităţii, senzaţia, ia naştere prin acţiunea lucrurilor în sine asupra simţurilor noastre. Forma sensibilităţii, intuiţiile pure ale spaţiului şi timpului, ca şi conceptele pure, sînt constitutive facultăţii noastre de a percepe şi de a gîndi, sensibilităţi şi gîndiri, ca facultăţi de cunoaştere. Intuiţiile oferă conţinutul cunoaşterii, iar conceptele pure ale intelectului forma oricărei cunoaşteri. Conceptele fără conţinut sînt goale, după cum intuiţiile fără concepte sînt oarbe. Conceptele pure primesc un obiect numai prin intuiţie, iar intuiţiile devin cunoştinţe numai în măsura în care sînt supuse conceptelor. Intelectul nu poate intui, după cum sensibilitatea nu poate gîndi obiecte şi nu poate deci cunoaşte. Sensibilitatea şi intelectul sînt, aşadar, cele două surse ale cunoaşterii. "Aceste două facultăţi sau capacităţi nu-şi pot schimba funcţiile lor. Intelectul nu poate intui nimic, iar simţurile nu pot gîndi nimic. Numai din faptul că ele se unesc poate izvorî

[1] "Or, reflecţia nu este altceva decît o atenţie la ceea ce este în noi şi simţurile nu ne dau cîtuşi de puţin ceea ce purtăm deja în noi". (Leibniz, *Op. cit.*, p. 13.)

[2] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 70.

cunoaşterea"[1]. Orice cunoaştere despre fapte, cunoaştere pe care Kant o numeşte *experienţă*, ia naştere astfel prin conlucrarea sensibilităţii şi intelectului. Impresiile sau reprezentările sensibile declanşează activitatea intelectului în măsura în care îi oferă un obiect. Cunoaşterea este rezultatul aplicării categoriilor şi principiilor intelectului materialului pe care îl oferă sensibilitatea, o activitate prin care, crede Kant, impresiile sensibile sînt comparate, legate între ele sau separate. În introducerea *Criticii raţiunii pure* Kant distinge conţinutul şi forma cunoaşterii şi indică sursele lor diferite, caracterizînd cunoaşterea prin experienţă drept "un *compositum* din ceea ce primim noi prin impresii şi ceea ce facultatea noastră de cunoaştere (nefiind provocată decît de impresii senzoriale) produce din ea însăşi, adaos pe care noi nu-l distingem de acea materie primă mai înainte ca un lung exerciţiu să ne fi făcut atenţi asupra-i şi abili de a-l separa"[2].

Concepţia kantiană asupra surselor cunoaşterii este un sistem de referinţă ce ne permite să punem în evidenţă unele motive tematice comune teoriilor empiriste şi raţionaliste din epistemologia clasică, cum sînt ideea unei cunoaşteri nemijlocite şi *conceptul cunoaşterii orientat spre conţinut*. Kant contestă, mai întîi, că există ceva de felul unei intuiţii intelectuale. Prin aceasta el se delimitează clar de raţionaliştii dogmatici ai epocii sale. Intelectul omenesc poate doar să gîndească, şi nu să intuiască. Tocmai prin aceasta se deosebeşte el de intelectul divin. Totodată, autorul *Criticii raţiunii pure* se desparte de filosofii empirişti atunci cînd susţine că intuiţia sensibilă nu este unica sursă a cunoaşterii. Este adevărat că intuiţia nu poate fi decît sensibilă. Intuiţia oferă însă doar materia sau conţinutul cunoaşterii noastre despre fapte. O asemenea cunoaştere se poate constitui numai prin unirea acestei materii cu forme ce sînt constitutive facultăţii noastre de cunoaştere. Concepte pure despre obiecte în genere sînt condiţii *a priori* ale oricărei cunoaşteri prin experienţă. Valabilitatea obiectivă a acestor concepte, adică a categoriilor, constă în faptul că ele, în calitatea de forme pure, fac posibilă sinteza şi, prin aceasta, cunoaşterea. Kant respinge astfel ideea cunoaşterii nemijlocite şi formulează, pentru prima dată, un *concept al cunoaşterii orientat spre formă*[3].

Din dezvoltările de pînă acum putem desprinde că autori reprezentativi pentru acea epocă în dezvoltarea filosofiei cunoaşterii pe care o numim epistemologia clasică, dincolo de ceea ce îi desparte, în primul rînd ca gînditori originali şi, în al doilea rînd, prin orientarea lor raţionalistă şi, respectiv, empiristă, cad totuşi de acord în ceea ce priveşte supoziţii mai fundamentale, care au fost rareori formulate în mod explicit. Mai întîi, ei cred că există surse ultime ale cunoaşterii. Apoi, ei socotesc aceste surse drept surse de autoritate epistemică: numai cunoştinţele ce provin din asemenea surse vor fi acceptate drept cunoştinţe autentice. Nu se distinge, aşadar, între sursele cunoaşterii şi întemeierea cunoaşterii. Problema surselor cunoaşterii este considerată o problemă centrală a filosofiei cunoaşterii. Prin raportare la asemenea supoziţii ceea ce îi desparte

---

[1] *Ibidem*, p. 92.

[2] *Ibidem*, p. 42. Iată şi o altă formulare, poate mai edificatoare: "Impresiile simţurilor oferă primul prilej de a desfăşura toată facultatea de cunoaştere cu privire la ele şi de a realiza experienţa, care conţine două elemente foarte diferite, anume o *materie* pentru cunoaşterea din simţuri, şi o anumită *formă* de a o ordona din izvorul intern al intuirii şi gîndirii pure şi care sînt puse mai întîi în funcţie şi produc concepte cu prilejul impresiilor." (*Ibidem*, p. 118.)

[3] Pentru distincţia dintre conceptul cunoaşterii orientat spre conţinut şi spre formă, vezi M. Flonta, *Zwei Erkenntnisbegriffe*, în "Noesis" XVII, Editura Academiei, 1993, pp. 85-93.

pe raţionalişti şi empirişti - indicarea intuiţiei raţionale şi, respectiv, a impresiilor senzoriale drept surse ultime ale cunoaşterii - nu va mai apare atît de important. Căci atît unii, cît şi ceilalţi, par să fi fost însufleţiţi de convingerea că buna întemeiere şi valoarea cunoştinţelor ar putea fi stabilite fără greş prin identificarea surselor ultime ale cunoaşterii şi prin raportare la aceste surse. Karl Popper indică drept una din supoziţiile mai adînci ale epistemologiei clasice punctul de vedere că adevărul este manifest[1]. Adevărul este manifest în sensul că el va putea fi stabilit o dată pentru totdeauna de îndată ce vom ajunge pînă la sursele ultime ale cunoaşterii şi vom învăţa cum să derivăm cunoştinţe pornind de la aceste surse. O asemenea convingere nu este incompatibilă cu recunoaşterea faptului că oamenii acceptă adesea idei şi teorii ce se dovedesc mai tîrziu a fi false. Căci, mai întîi, este necesar să dorim sincer cunoaşterea adevărului, indiferent dacă acesta ne place sau nu. În al doilea rînd, trebuie să ne eliberăm de dominaţia tiranică a prejudecăţilor sădite în mintea noastră prin educaţie şi consacrate de autoritatea tradiţiei. În al treilea rînd, abia o sforţare intensă şi stăruitoare a minţii, ceea ce este la îndemîna unui număr mic de oameni, ne poate apropia de sursele ultime ale cunoaşterii. Or, asemenea cerinţe nu sînt în genere uşor de satisfăcut ceea ce explică cum pot fi ideile false atît de răspîndite. Popper relevă şi subliniază implicaţiile antiautoritare ale concepţiei dominante în epistemologia clasică asupra surselor erorii şi ignoranţei[2]. O dată ce vom socoti că adevărul este accesibil unei minţi puternice şi sănătoase ce poate înainta spre sursele ultime ale cunoaşterii, vom fi înclinaţi să supunem prejudecăţile şi doctrinele sprijinite pe autoritatea unei exigente examinări critice. Efectul eliberator al acestui fel de a judeca validitatea cunoaşterii într-o lume care abia ieşise din era autoritarismului medieval poate fi cu greu supraapreciat.

Ne putem, desigur, întreba ce anume a conferit atîta forţă de convingere unor supoziţii ca acelea că există surse ultime ale cunoaşterii, că valoarea cunoştinţelor poate fi stabilită raportîndu-le la aceste surse şi, prin urmare, problema surselor cunoaşterii este tema cardinală a filosofiei cunoaşterii[3]. Astăzi mulţi filosofi înclină să creadă că asemenea supoziţii au fost susţinute de o convingere mai profundă, mai fundamentală, şi anume aceea că tocmai prin regresul spre sursele ultime ale cunoaşterii şi numai printr-un asemenea regres vom putea ajunge la cunoştinţe certe, vom putea asigura pe deplin ştiinţa noastră, o vom putea pune la adăpost, o dată pentru totdeauna, de numeroase infiltrări ale erorii care o ameninţă. Presupunerea că există surse ultime ale cunoaşterii

---

[1] Vezi K. R. Popper. *Despre sursele cunoaşterii şi ale ignoranţei*, în (ed.) M. Flonta, *Filosoful - Rege?*, Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 109 şi urm.

[2] El apreciază că această epistemologie, pe care o califică drept greşită, "a fost principalul inspirator al unei revoluţii intelectuale şi morale fără egal în istorie. Ea i-a încurajat pe oameni să gîndească cu propriul lor cap. Le-a insuflat speranţa că prin cunoaştere se pot elibera şi pot elibera şi pe alţii de robie şi suferinţă. Ea a făcut posibilă ştiinţa modernă. Ea a devenit baza luptei împotriva cenzurii şi împotriva suprimării liberei cugetări. Ea a devenit baza conştiinţei nonconformiste, a individualismului şi al unui nou sentiment al demnităţii umane; a revendicării învăţămîntului generalizat şi a unei noi aspiraţii spre o societate liberă. Ea i-a făcut pe oameni să se simtă răspunzători pentru ei înşişi şi pentru alţii şi dornici să amelioreze nu numai propria lor condiţie, ci şi pe cea a semenilor lor. E un exemplu de idee proastă ce a inspirat multe idei bune". (K. R. Popper, *Op. cit.*, p. 114.)

[3] "Despre sistemele de epistemologie tradiţională s-ar putea spune că rezultă din răspunsuri afirmative sau negative la întrebări privind sursele cunoaşterii noastre. Ele nu pun niciodată la îndoială aceste întrebări şi nu le contestă legitimitatea". (*Op. cit.*, p. 127.)

are şi ea, aşadar, implicaţii autoritare. O dată ce vom admite că există surse ultime ale cunoaşterii, vom fi dispuşi să admitem că există posibilitatea de a asigura pe deplin cunoaşterea noastră, de vreme ce nu vom accepta decît ceea ce poate fi derivat din aceste surse. Se pare că preocuparea pentru identificarea surselor ultime ale cunoaşterii în epistemologia clasică a fost susţinută în primul rînd de asumarea unui anumit ideal de cunoaştere, idealul certitudinii, a cunoaşterii pe deplin asigurate faţă de primejdia erorii, idealul unei ştiinţe infailibile.

3. Motive centrale în concepţia empiristă asupra surselor cunoaşterii; examen critic

Raţionalismul clasic şi empirismul clasic şi-au propus să stabilească sursele cunoaşterii autentice şi să determine limitele cunoaşterii şi valoarea cunoştinţelor prin raportare la asemenea surse. Teza raţionalistă - există intuiţie raţională, sursa ultimă a cunoaşterii o constituie intuiţia raţională - este confruntată cu obiecţii grave. Kant a subliniat că prin intelect sau prin raţiune nu ne este dat niciodată un conţinut. Ca facultăţi de cunoaştere, intelectul şi raţiunea nu pot intui nimic, ci pot stabili raporturi conferind astfel formă unui conţinut dat. Dincolo de asemenea obiecţii epistemologice de principiu, dezvoltarea cunoaşterii teoretice a indicat că idei ce pot apărea multor generaţii drept clare şi distincte, şi în acest sens raţional evidente, nu au în realitate un statut aparte. Evidenţa lor se poate datora exclusiv confirmării lor sistematice într-o experienţă îndelungată. O dată cu lărgirea cîmpului experienţei noastre vor putea fi acceptate însă idei alternative, iar vechile idei, care nu mai sînt compatibile cu cele acceptate, îşi vor pierde, desigur, evidenţa raţională. Pentru cel ce a înţeles, bunăoară, principiul de nedeterminare al lui Heisenberg, intuiţia că orice particulă materială trebuie să posede simultan o poziţie bine determinată şi un impuls bine determinat va înceta să fie o intuiţie raţional evidentă. Teza că intuiţia raţională reprezintă sursa ultimă a cunoaşterii pare astfel tot mai greu de susţinut într-un ev ştiinţific postcartezian.

Dimpotrivă, teza empiristă, teza potrivit căreia datele simţurilor ar reprezenta sursa ultimă a cunoaşterii noastre despre lume, rămîne, pînă astăzi, un punct de vedere influent în mediile filosofice şi ştiinţifice. Această teză merită, aşadar, o examinare mai atentă şi mai susţinută. Vom prezenta şi discuta critic cîteva motive deosebit de populare care dau contur concepţiei empiriste asupra genezei şi surselor cunoaşterii noastre despre lume: ideea "datului", primatul abstractizării şi primatul inducţiei. Aşa cum vom vedea, aceste motive se întrepătrund strîns şi nu pot fi despărţite decît din raţiuni de clarificare şi sistematizare a ideilor.

Caracterizarea impresiilor senzoriale drept surse primare ale cunoaşterii are o lungă tradiţie în filosofie. Teza se susţine prin argumentul că numai prin simţuri putem intra în contact atît cu lumea exterioară, cît şi cu lumea noastră subiectivă, şi obţine astfel informaţii despre realitate. Mulţi sînt înclinaţi să creadă că această constatare elementară ne îndreptăţeşte să susţinem că toate cunoştinţele provin, în cele din urmă,

din datele simţurilor. Este, de fapt, şi punctul de vedere al gîndirii comune. "Desigur, percepţia nu este singurul fel în care ajungem să cunoaştem ceva cu privire la lumea ce ne înconjoară; noi putem, de exemplu, să cunoaştem anumite lucruri despre lume pe calea inferenţei din alte lucruri. Cu toate acestea, dacă nu constatăm anumite lucruri despre lume prin percepţie nu va exista nici o cale să constatăm ceva despre ea în alt fel"[1].

O supoziţie fundamentală a concepţiei empiriste cu privire la sursele cunoaşterii este aceea că impresiile simţurilor, ceea ce filosofii numesc în mod curent *date ale simţurilor* sau simplu *datul (the given),* reprezintă o cunoaştere nemijlocită. Expresia *dat* sugerează, de fapt, că impresiile senzoriale sînt ceea ce resimţim nemijlocit şi, ca atare, ceva ce nu va putea fi derivat şi explicat prin raportare la altceva. *Datul* este o stare originară, ireductibilă, care nu cere întemeiere, nu poate primi o întemeiere şi nici nu poate fi supusă unei analize critice. De ceea ce ne este dat nu ne putem îndoi. În acest sens, *datul* este ceva ultim în ordinea cunoaşterii: toate cunoştinţele noastre despre realitate sînt raportate în cele din urmă la ceea ce ne este dat, atunci cînd se încearcă determinarea surselor lor, în timp de *datul* însuşi nu va putea fi raportat la nimic altceva. Iată cum caracterizează *datul* un filosof empirist al secolului nostru: "Cînd văd o roşie mă pot îndoi de multe. Pot să mă îndoiesc că este o roşie şi nu o bucată de ceară iscusit pictată... De un lucru nu mă pot însă îndoi, şi anume că există aici o formă roşie şi oarecum umflată ce se distinge pe fundalul altor pete de culoare şi are o anumită adîncime vizuală, şi că acest întreg cîmp de culoare se prezintă în mod direct conştiinţei mele... Acest mod specific şi ultim de a fi prezent conştiinţei este numit ceea ce este dat *(given)* şi ceea ce este prezent în acest fel este numit un *dat (datum)*"[2]. Ne putem îndoi că vedem o roşie, dar nu că avem un anumit complex de senzaţii. Putem pune în discuţie o descriere sau alta a ceea ce ne este dat, dar nu şi ceea ce ne este dat, ca atare. Asemenea consideraţii implică distincţia dintre enunţuri despre date ale simţurilor şi enunţuri despre lucruri reale şi dau socoteală de posibilitatea de a întemeia teza idealist-subiectivă pornind de la principii ale filosofiei empiriste a cunoaşterii.

Reprezentarea curentă care este solidară cu o filosofie empiristă a cunoaşterii a fost numită de Popper "teoria găleţii"[3]. Cei ce împărtăşesc această teorie îşi reprezintă mintea cunoscătoare ca o găleată care este la început goală şi în care materia intră încetul cu încetul prin simţuri, se acumulează şi este apoi prelucrată. Cunoaşterea se cîştigă prin acumularea şi prelucrarea informaţiei cuprinse în datele simţurilor. Ceea ce se produce prin stimularea simţurilor, adică impresiile senzoriale, constituie materia pură şi originară a întregii noastre cunoaşteri despre realitate. Este o cunoaştere directă, imediată în sensul că mintea este pur receptivă, înregistratoare în producerea impresiilor senzoriale. Tocmai receptivitatea minţii în procesul constituirii impresiilor senzoriale asigură caracterul adecvat al acestor impresii. Cunoaşterea nemijlocită pe care o conţin impresiile senzoriale este presupusă a fi liberă de eroare. Erorile în cunoaştere ar lua naştere exclusiv în procesul prelucrării acestei informaţii originare. Intelectul formulează noţiuni şi legi

---

[1] D. W. Hamlyn, *The Theory of Knowledge*, pp. 211-212.

[2] H. H. Price, *Perception*, London, 1932, citat după D. W. Hamlyn, *Op. cit.*, p. 155.

[3] Vezi K. R. Popper, *The Bucket and the Searchlight. Two Theories of Knowledge* şi *Two Faces of Common Sense: an Argument for Commonsense Realism and against the Commonsense Theory of Knowledge*, în K. R. Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford at the Clarendon Press, 1972.

stabilind asemănări şi repetiţii prin compararea elementelor atomare ale cunoaşterii, reprezentate de datele senzoriale. Eroarea se datorează interpretărilor pe care le adaugă imaginaţia sau intelectul datelor presupuse pure ale simţurilor sau stabilirii unor corelaţii inadecvate între aceste date de către intelect.

Un motiv fundamental al concepţiei empiriste asupra cunoaşterii, motiv familiar în măsura în care este constitutiv şi înţelegerii comune a cunoaşterii, îl constituie, prin urmare, supoziţia că întreaga noastră cunoaştere se originează în informaţiile care ne sînt date nemijlocit de simţuri, informaţii a căror adecvare ar fi asigurată de caracterul pasiv, pur receptiv al subiectului cunoscător. De la impresii senzoriale trecem la observaţii, care nu ar fi decît formularea lingvistică a acestor impresii, iar de la observaţie la teorie.

În afara unor obişnuinţe de gîndire ce se sprijină pe impresii introspective, nimic din ceea ce ştim nu susţine însă ideea familiară că punctul de plecare şi sursa ultimă a cunoaşterii o reprezintă impresii senzoriale ce ne sînt date în mod nemijlocit. Supoziţia că există înregistrări pure, în a căror producere organismul sau subiectul cunoscător se comportă pur receptiv, poate fi caracterizată drept un mit. Reacţia organismului la stimuli este, în realitate, activă şi selectivă. Această reacţie depinde de dispoziţii de comportare înnăscute, care sînt doar activate de stimulări senzoriale, o dată cu procesul de maturizare al organismului. Reprezentarea despre reacţiile comportamentale ale organismelor ca răspunsuri determinate univoc de o singură variabilă - stimulii - este una predarwiniană. În cunoaştere, orice observaţie are loc întotdeauna într-un cadru prealabil, într-un orizont de aşteptări generate de interese de cunoaştere, întrebări, probleme şi ipoteze preexistente. O observaţie pasivă, o constatare a faptelor în care subiectul ar fi pur înregistrator este o situaţie limită atît în cunoaşterea comună, cît şi în cercetarea ştiinţifică. Informaţiile pe care ni le dau simţurile reprezintă, în situaţii normale, fie confirmarea, fie înşelarea unei anumite aşteptări. Speciile evoluează prin modificarea unor dispoziţii de comportare înnăscute, iar cunoaşterea evoluează prin modificarea cunoştinţelor dobîndite şi transmise. Nici datele senzoriale, nici observaţiile, pe care le fac posibile cele dintîi, nu constituie un punct de plecare absolut în cunoaştere. Cunoaşterea despre realitate nu se originează niciodată într-o "observaţie pură". Căci o observaţie pură nu există. Observaţia este precedată întotdeauna de un interes de cunoaştere, de o problemă. Interesele de cunoaştere sînt generate de problemele ce stau în faţa noastră: probleme practice sau probleme de cunoaştere în sensul strict al cuvîntului.

La întrebarea "Ce a fost mai întîi, ipoteza sau observaţia?" răspunsul lui Popper este că orice observaţie va fi precedată de o ipoteză. Desigur că şi orice ipoteză sau teorie este precedată de observaţiile pe care le explică, dar aceste observaţii sînt, la rîndul lor, formulate într-un anumit cadru de presupoziţii şi de aşteptări de care nu sîntem întotdeauna conştienţi. În această regresiune nu vom atinge un punct terminus, un punct zero, în măsura în care trecem de la ipotezele mai elaborate la altele mai primitive, iar de aici la aşteptări ce nu mai sînt formulate, legate de dispoziţii de comportare înnăscute. Acestea sînt întotdeauna aşteptări inconştiente. Aşteptarea la noii născuţi sau la animalele superioare poate fi considerată drept o prefigurare a ipotezei. Dacă punctul de vedere familiar, pe care Popper îl numeşte *teoria găleţii*, susţine că ipotezele iau naştere din observaţii prin asociere şi generalizare, punctul de vedere opus, pe care autorul îl numeşte *teoria lanternei* sau a *reflectorului* este că o anumită ipoteză sau, mai general, o anumită

> aşteptare precedă întotdeauna observaţia. Ne naştem cu aşteptări inconştiente; în acest sens aşteptările preced observaţiile. Observaţiile pot fi în acord sau în dezacord sistematic cu ipotezele şi aşteptările noastre. În ultimul caz, ele conduc, în cele din urmă, la restructurarea orizontului aşteptărilor. Punctul de vedere al teoriei lanternei, potrivit căruia aşteptări legate de dispoziţii de comportare preced orice percepţie şi observaţie, contrariază, este adevărat, unele obişnuinţe ale gîndirii spontane, necritice. El ne va apărea însă cu totul firesc şi pe de-a-ntregul motivat dacă ne gîndim că toate organismele au dispoziţii de comportare înnăscute, în timp ce datele senzoriale, percepţiile şi observaţiile nu sînt, evident, înnăscute.

Teza primatului anticipării asupra constatării în cunoaştere pare în acord cu ceea ce ştim astăzi cu privire la bazele biologice ale cunoaşterii, precum şi cu privire la anticipările biologice ale cunoaşterii. Organele de simţ, care s-au constituit pe scara filogenetică, sînt prin structura lor programate pentru a opera anumite distincţii cu semnificaţie biologică pentru specie. Ele nu înregistează în mod pasiv informaţii, ci pun în funcţie structuri înnăscute, care au luat naştere şi s-au modificat prin mutaţii şi selecţie. Caracterul activ, anticipator al cunoaşterii, care este ireconciliabil cu teme tradiţionale ale empirismului cum sînt *datul,* cunoaşterea nemijlocită, pur înregistratoare, este prefigurat în relaţia mai fundamentală şi mai elementară dintre aşteptările organismului şi stimulările ambianţei. "Ştiinţa nu porneşte niciodată de la nimic; ea nu poate fi niciodată descrisă ca fiind liberă de supoziţii; căci în fiecare moment ea presupune un orizont de aşteptare, orizontul aşteptărilor de ieri, aşa cum erau ele. Ştiinţa de azi este construită pe ştiinţa de ieri, iar ştiinţa de ieri este bazată, la rîndul ei, pe ştiinţa de alaltăieri. Iar cele mai vechi teorii ştiinţifice se bazează pe miturile preştiinţifice, şi acestea, la rîndul lor, pe aşteptări mai vechi. Din punctul de vedere al dezvoltării ontogenetice ne întoarcem astfel la stadiul aşteptărilor unui copil nou născut, iar din punct de vedere filogenetic ajungem la stadiul aşteptărilor organismelor unicelulare. Este, cum s-ar zice, doar un pas de la amoebă la Einstein"[1].

Alte două motive ale concepţiei empiriste asupra cunoaşterii, strîns corelate cu intuiţia că există o sursă ultimă a cunoaşterii, un punct de plecare absolut în cunoaştere, sînt cele ale primatului abstractizării şi inducţiei.

Filosofii empirişti recunosc că orice cunoaştere despre fapte este organizată într-un sistem de concepte. Dacă sursa ultimă a tuturor cunoştinţelor despre realitate sînt datele senzoriale se pune, desigur, întrebarea cum au luat naştere noţiunile. Principiul empirismului, aşa cum a fost formulat de Locke şi de Hume, este că noţiunile trebuie să fie derivate într-un fel sau altul din ceea ce primul numeşte *idei simple,* iar cel din urmă *impresii.* Mulţi filosofi empirişti au susţinut că noţiunile iau naştere din ceea ce ne este dat nemijlocit de simţuri printr-un demers mintal numit *abstractizare.* Noţiunile ar fi produsul proceselor de abstractizare şi ar putea fi caracterizate, în acest sens, drept abstracţii. Prin abstractizare separăm ceea ce este comun şi esenţial de ceea ce este individual, neesenţial, contingent şi reţinem determinările generale şi esenţiale, separate de existenţele individuale.

---

[1] K. R. Popper, *The Bucket and the Searchlight,* în *Op. cit.,* pp. 346-347.

Această temă poate fi întîlnită deja în scrierile lui Aristotel şi apoi în cele ale scolasticilor. Empirismul clasic, empirismul secolelor XVII-XVIII, a fost caracterizat ca un *empirism al conceptelor*[1]. În versiunea mai moderată a lui Locke şi în versiunea mai radicală a lui Hume, empirismul conceptelor susţine să numai noţiunile derivate din impresii sensibile posedă semnificaţie cognitivă. Varianta cea mai extremistă a acestui punct de vedere poate fi găsită în opera unui contemporan al lui Hume, francezul Etienne Bonot de Condillac. În al său *Traité des sensations* (1754), o lucrare puţin citită şi discutată astăzi, este dezvoltat programul derivării tuturor noţiunilor şi chiar şi al facultăţilor spiritului (atenţia, memoria, gîndirea) din senzaţii, considerate drept atomii ce constituie orice cunoştinţă. Condillac îşi imaginează o statuie înzestrată cu cele cinci simţuri şi se străduieşte să arate cum pot lua naştere, prin exercitarea lor, toate noţiunile pe care le avem.

Dacă abstractizarea urmează să explice cum iau naştere noţiunile din înregistrări considerate pure, necontaminate conceptual ale simţurilor, inducţia, aşa cum a înţeles-o empirismul clasic, ar trebui să explice cum iau naştere enunţuri generale, reguli, uniformităţi sau legi din enunţuri ce descriu fapte particulare. Acest fel de a înţelege inducţia este ceea ce Popper numeşte *teoria psihologică a inducţiei.* Teoria porneşte de la supoziţia că ar exista un primat temporal şi psihologic al cunoştinţelor despre fapte particulare în raport cu enunţurile ce formulează regularităţi sau legi. Cunoaşterea ar porni de la simpla înregistrare a faptelor prin observaţie şi s-ar ridica la generalizări prin inducţie. "Întreaga cunoaştere provine din organele noastre de simţ; aceasta este ideea de bază. Şi dacă aceleaşi lucruri au acţionat foarte mult timp şi foarte des asupra organelor de simţ, atunci ajungem la o ipoteză generalizatoare. Aceasta este învăţătura despre inducţie în sens psihologic"[2].

Este o reprezentare generală care a cunoscut diferite expresii într-o îndelungată tradiţie filosofică ce îşi are originea în aristotelism. Această reprezentare este schiţată de un cunoscut autor contemporan în termenii următori: "Prin raportare la Aristotel se poate susţine teza că lumea este structurată într-un anumit fel şi că această structură este percepută de noi, proces în care plecăm de la lucruri individuale şi ajungem, prin specii şi genuri, la generalizări tot mai cuprinzătoare. În acest fel înaintăm pe temeiul percepţiei lucrurilor individuale spre o cunoaştere despre ceea ce este universal"[3].

Pe ce temei ajungem însă la formularea unor corelaţii generale, pornind de la constatări cu privire la fapte particulare? Răspunsul este că baza unui asemenea demers o constituie repetarea sistematică a unei anumite corelaţii dintre fapte într-o experienţă relativ îndelungată, fără producerea unor contraexemple. Acesta a fost, de fapt, răspunsul lui Hume. O corelaţie numită cauzală între fapte este pentru el rezultatul obişnuinţei pe care o creează succesiunea constantă a aceloraşi fapte. Din punct de vedere psihologic, generalizarea inductivă nu este decît aşteptarea că anumite fapte, care

---

[1] Vezi P. K. Moser, A. van der Nat, *Human Knowledge. Its Nature, Origin, and Limits,* în (eds.) P. K. Moser, A. van der Nat, *Human Knowledge. Classical and Contemporary Approaches,* Oxford University, Press, Oxford, New York, 1987.

[2] K. R. Popper, K. Lorentz, *Die Zukunft ist offen,* Piper Verlag, München, Zürich, 1985, p. 27.

[3] N. Chomsky, *Reflexionen über die Sprache,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977, pp. 13-14.

au apărut întotdeauna legate în experienţa trecută, să fie legate în acest fel şi în viitor. Dacă vrem să dăm o întemeiere raţională acestei convingeri va trebui să admitem că viitorul va semăna cu trecutul (principiul constanţei naturii). Respingerea posibilităţii de a da o asemenea întemeiere raţională inducţiei generalizatoare prin acceptarea unui principiu care el însuşi nu poate fi derivat prin experienţă este una din concluziile sceptice la care conduce filosofia empiristă a cunoaşterii, în formularea pe care i-a dat-o Hume.

Critica pe care o face Popper acestei teorii psihologice a inducţiei reprezintă o continuare a tezei sale despre primatul aşteptărilor, care îşi au originea, în cele din urmă, în dispoziţii de comportare înnăscute, în raport cu observaţiile despre fapte. În loc de a explica regularităţile, legile, prin constatări cu privire la repetarea unor corelaţii dintre fapte, Popper crede că va trebui, dimpotrivă, să explicăm această repetiţie ca un rezultat al înclinaţiei noastre de a căuta şi de a formula regularităţi. Căci constatarea unor repetări devine posibilă numai pe baza formulării unor ipoteze prealabile privitoare la corelaţii sistematice între fapte. Regularităţile nu ne sînt impuse pur şi simplu de constatarea că anumite corelaţii între fapte se repetă sistematic, ci, dimpotrivă, existenţa regularităţilor în desfăşurarea fenomenelor este o aşteptare inconştientă. Prin ipotezele pe care le formulăm încercăm să descoperim uniformităţi şi legi. Supunem apoi ipotezele pe care le construim controlului faptelor. Teoriei primatului psihologic şi temporal al repetărilor îi este opusă astfel teoria primatului temporal şi psihologic al dispoziţiei de a căuta corelaţii între fapte. Această dispoziţie se înrădăcinează, în cele din urmă, în scheme de comportare înnăscute. Aşteptarea de a găsi regularităţi în lume este o aşteptare primitivă. O asemenea aşteptare, crede Popper, poate fi caracterizată drept *psihologic a priori*[1]. Dacă schimbăm planul analizei şi examinăm cunoaşterea regularităţilor nu ca o problemă de fapt, ci de drept, adică dintr-un punct de vedere logic-epistemologic, atunci locul inducţiei, ca pretins demers de la fapte la legi, îl va lua metoda conjecturilor îndrăzneţe şi al controlului acestor conjecturi cu privire la regularităţi, ceea ce Popper numeşte "metoda conjecturilor şi respingerilor".

Critica pe care o face Popper ideii că noţiunile şi enunţurilor generale pot fi derivate din impresii senzoriale şi respectiv din enunţuri despre fapte particulare, o critică ce se spijină în primul rînd pe consideraţii de biologie evoluţionistă, este de convergenţă cu detaşarea tot mai netă a minţilor creatoare din ştiinţa teoretică a secolului nostru de supoziţia că există o relaţie logică între impresii senzoriale şi noţiuni, între observaţii particulare, pe de o parte, legi şi teorii de un înalt nivel de generalitate, pe de altă parte. Unele din consideraţiile epistemologice ale lui Einstein, chiar dacă ocazionale şi sumare, sînt semnificative pentru această reorientare.

Einstein contestă că noţiunile, atît cele ale gîndirii comune, cît şi cele ale cunoaşterii ştiinţifice, ar putea fi derivate, pe o cale sau alta, din materialul sezorial. Spre deosebire de Kant, care socotea că există concepte pure, *a priori,* concepte ce sînt constitutive

---

[1] "Fundamentul teoriei inducţiei este: învăţăm prin informaţia ce vine din afară. Fundamentul criticii pe care o fac inducţiei este: învăţăm prin activitatea noastră... printr-o mulţime de structuri ce sînt înnăscute în noi şi pe care avem capacitatea de a le dezvolta. *Învăţăm prin activitate.* Acesta este esenţialul. Inducţia ne face pasivi, repetarea transferă lucrurile din mintea noastră trează în subconştient. Adevărata învăţare nu este inductivă, ci este întotdeauna încercare şi eroare, întreprinse cu cea mai mare activitate pe care o posedăm". (K. R. Popper, K. Lorentz, *Op. cit.*, p. 29.)

facultăţii noastre de cunoaştere şi, în acest sens, date o dată pentru totdeauna, Einstein caracterizează noţiunile drept construcţii libere ale gîndirii. El insista asupra faptului că impresiile senzoriale şi noţiunile sînt entităţi esenţial diferite, care nu pot fi derivate unele din celelalte. Marele fizician scria că "sîntem obişnuiţi să legăm în mod atît de strîns anumite concepte şi combinaţii de concepte (propoziţii) cu anumite experienţe senzoriale, încît nu devenim conştienţi de prăpastia de netrecut din punct de vedere logic ce desparte lumea trăirilor senzoriale de cea a conceptelor şi propoziţiilor"[1]. Cunoaşterea este în esenţă o ordonare a datelor senzoriale prin raportare la noţiuni postulate în acest scop precum şi la raporturi stabilite între noţiuni. Gîndirea prin noţiuni îşi primeşte conţinutul numai prin relaţia cu materialul senzorial. Raportul dintre concepte şi impresii senzosiale este însă cu totul altul decît cel pe care îl sugerează teoriile empiriste ale abstractizării şi inducţiei. Einstein remarca odată că relaţia nu seamănă cu cea dintre supă şi carnea din care este preparată, ci, mai degrabă, cu cea dintre numărul de la garderobă şi pardesiu.

Inovaţiile conceptuale se impun şi rezistă prin capacitatea lor de a coordona un număr cît mai mare de date senzoriale. Desigur, doar puţine noţiuni, acele noţiuni pe care Einstein le numeşte *primare,* trebuie să fie asociate direct cu impresiile senzoriale. În cazul celorlalte noţiuni asociaţia se realizează indirect, prin mijlocirea noţiunilor primare. Singura justificare pentru acceptarea anumitor noţiuni este capacitatea lor de a realiza cu succes funcţia de ordonare şi sistematizare a unei varietăţi copleşitoare de impresii senzoriale. Einstein scrie că "deşi este sigur că noţiunile nu pot fi deduse prin logică (sau pe altă cale) din experienţă, şi că ele constituie, într-un anumit sens, creaţii libere al spiritului uman (fără de care nici o ştiinţă nu este posibilă), totuşi noţiunile sînt tot atît de puţin independente de natura trăirilor noastre ca, de exemplu, hainele de corp"[2]. Nu va exista o relaţie genetică între impresii senzoriale şi noţiuni, ci doar o relaţie de corespondenţă. Fiecare noţiune stă pentru un grup de impresii senzoriale. Dacă presupunerea că noţiunile sînt derivate din impresiile senzoriale ne apare, totuşi, atît de firească, aceasta se datoreşte faptului că ea oferă o explicaţie, la prima vedere singura explicaţie, a capacităţii noţiunilor de a coordona în mod eficient şi de a anticipa cu succes o mare varietate de impresii senzoriale. Punctul de vedere formulat de Einstein sugerează că există o altă explicaţie a acestei capacităţi, şi anume selecţia. Din totalitatea inovaţiilor conceptuale ale oamenilor, selecţia le-a promovat numai pe acelea care s-au impus în "lupta pentru existenţă", adică şi-au probat eficacitatea în coordonarea şi anticiparea impresiilor senzoriale. Experienţa dezvoltării gîndirii ştiinţifice sprijină această ipoteză. În ştiinţă survine, nu o dată, o competiţie între sisteme de noţiuni alternative. În această competiţie se impun noţiunile cele mai bine adaptate funcţiei de a coordona cît mai simplu şi economic lumea impresiilor senzoriale. Chiar şi numai faptul că aceleaşi date ale simţurilor pot fi corelate mai mult sau mai puţin satisfăcător prin sisteme alternative de noţiuni face mai puţin plauzibilă ideea familiară că noţiunile ar putea fi obţinute din datele senzoriale prin demersuri raţionale, cum sînt cele desemnate prin termenul generic *abstractizare.*

---

[1] Vezi A. Einstein, *Observaţii asupra teoriei cunoaşterii a lui Bertrand Russell,* în A. Einstein, *Cum văd eu lumea?,* Humanitas, 1992, pp. 83-84.

[2] A. Einstein, *Teoria relativităţii,* Editura Tehnică, Bucureşti, 1957, p. 7.

> Einstein crede că ideea curentă potrivit căreia noţiunile ar lua naştere din materialul senzorial prin abstractizare este nu numai greştiă, dar şi dăunătoare. Cei care o acceptă vor socoti că noţiunile pe care le utilizăm în ştiinţă şi în viaţa de toate zilele ne-ar fi impuse univoc de lumea impresiilor noastre senzoriale. Concluzia că nu există o alternativă la aceste noţiuni poate legitima o atitudine conservatoare faţă de sistemul de noţiuni utilizat la un moment dat. O prejudecată filosofică ar fi astfel în măsură să ofere o justificare pentru opoziţia obtuză faţă de orice inovaţie conceptuală.

Teza empiristă - noţiunile pot fi derivate din datele senzoriale prin abstractizare sau prin alte demersuri mintale - este adesea convertită în aserţiunea psihologică că noţiunile sînt dobîndite prin învăţare. *Învăţarea* este înţeleasă în mod curent de psihologi ca achiziţie sau dobîndire de cunoştinţe prin interacţiunea subiectului cu ambianţa, prin stimularea sistemului care învaţă de către ambianţă. Pe scurt, învăţarea este caracterizată drept schimbare a cunoaşterii datorată experienţei. Supoziţia că noi am putea dobîndi noi concepte prin învăţare, o supoziţie a psihologiei simţului comun, a fost criticată mai recent din perspectiva ştiinţei cogniţiei.

Jerry A. Fodor, un nume de prim rang în acest domeniu, susţine că învăţarea, prin însăşi natura ei, nu poate produce concepte noi. Argumentarea lui Fodor porneşte de la observaţia că ceea ce psihologii numesc în mod obişnuit "învăţare de concepte" nu este în realitate nimic altceva decît formulare şi confirmare de ipoteze. Acest demers extinde o anumită relaţie de la un număr de situaţii în care relaţia a fost observată la toate situaţiile de acelaşi fel. Subiectul trece astfel dincolo de ceea ce este dat prin observaţie, extrapolînd o anumită relaţie la situaţii în care nu a fost observată. "Aşadar, ceea ce trebuie să explice o teorie a învăţării conceptelor este de ce experienţele despre xs, care sînt F, (şi nu, să zicem, experienţe despre xs care sînt G) conduc organismul, în cele din urmă, la opinia că toţi xs sînt F"[1]. Fodor crede că o asemenea formă de învăţare, ca şi alte forme elementare de învăţare, pot fi explicate numai prin existenţa unui sistem reprezentaţional *(representational system)* în care sînt expuse observaţiile şi extrapolările ipotetice astfel încît gradul de confirmare al celor din urmă să poată fi calculat. Dacă aşa-numita *învăţare de concepte* nu este însă altceva decît o extrapolare inductivă, este clar că noi nu putem dobîndi niciodată concepte noi prin învăţare. Învăţarea, susţine Fodor, fixează opinii, dar nu poate produce concepte[2]. Conceptele trebuie să existe în prealabil pentru a face cu putinţă învăţarea. Ele nu pot fi cîştigate prin învăţare. Fodor crede că ele nu sînt, în genere, dobîndite în sensul că singura cale pe care vom putea ajunge la o anumită înţelegere a genezei conceptelor este cercetarea unor dispozitive şi structuri mintale înnăscute. Intrarea în funcţie a acestor mecanisme depinde în primul rînd de maturizarea biologică a organismului. Stimulările senzoriale şi interacţiunea cu ambianţa pot avea doar rolul de factori declanşatori. Dacă admitem că diferitele stadii ale dezvoltării mintale, despre care vorbesc psihologii, se disting prin prezenţa unor concepte noi, atunci concluzia mai generală este că aşa-numita *învăţare de concepte* nu poate să explice dezvoltarea mintală. În măsura în care dezvoltarea mintală a individului, care constituie obiectul de studiu al psihologiei genetice, reprezintă o tranziţie

---

[1] J. A. Fodor, *The Language of Thought*, Hervard University Press, Cambridge, Mass., 1975, p. 37.

[2] Vezi J. A. Fodor, *Fixarea de convingeri şi dobîndirea de concepte*, în *Teorii ale limbajului. Teorii ale învăţării*, Editura politică, Bucureşti, 1988, pp. 276 şi urm.

de la anumite sisteme conceptuale la altele, mai bogate şi mai puternice, rezultă că dezvoltarea mintală nu poate să fie o consecinţă a învăţării. Fodor conchide: "Singura teorie inteligibilă despre îmbogăţirea resurselor conceptuale face din aceasta o funcţie a maturizării, căci nu există nici o teorie care să explice modul în care *învăţarea poate acţiona asupra conceptelor*"[1].

Principiul teoriei psihologice a inducţiei, şi anume că numai pe temeiul constatărilor despre fapte particulare putem ajunge la formularea unor legi generale, este confruntat şi el cu alte obiecţii. Există, de obicei, mai mult ipoteze cu privire la regularităţi ce sînt compatibile cu datele de observaţie existente. Altfel spus, o generalizare inductivă este rezultatul unei alegeri, iar această alegere este subdeterminată de datele ce ne stau la dispoziţie. Datele nu impun alegerea. Avem nevoie, aşadar, de un principiu de selecţie a ipotezelor alternative. Acest principiu, un principiu al simplităţii, realizează o ordonare *a priori* a diferitelor extrapolări pe care le permit datele ce ne stau la dispoziţie. Generalizarea inductivă a faptelor presupune, prin urmare, o ordonare *a priori* a ipotezelor, care se realizează prin mecanisme mintale. Se poate presupune că aceste mecanisme sînt programate genetic şi, în acest sens, înnăscute.

4. Are interogaţia cu privire la sursele cunoaşterii o semnificaţie filosofică?

La sfîrşitul secolului trecut şi îndeosebi în prima jumătate a secolului nostru, s-a produs o reacţie puternică faţă de ceea ce s-a socotit a fi orientarea preponderent psihologistă a teoriilor cunoaşterii de pînă atunci. O concepţie epistemologică este calificată *psihologistă* pe temeiul că nu distinge problemele de drept de cele de fapt, întrebările cu privire la întemeierea sau validarea pretenţiilor de cunoaştere de întrebări privitoare la sursele cunoştinţelor şi la demersurile mintale prin care iau naştere cunoştinţele. Punctul de vedere psihologist poate fi caracterizat, de asemenea, drept acel punct de vedere care nu face o distincţie clară între analiza filosofică şi cercetarea ştiinţifică a cunoaşterii. Autorii reprezentativi pentru orientări filosofice cum sînt empirismul logic şi raţionalismul critic au insistat tocmai asupra acestei distincţii, afirmînd că întrebările cu privire la geneza şi sursele cunoştinţelor interesează psihologia cunoaşterii, neurofiziologia şi alte domenii ale cercetării empirice a cunoaşterii. Ei au susţinut că asemenea întrebări, ca şi răspunsurile pe care le pot căpăta ele, ar fi lipsite de orice semnificaţie filosofică.

Este un punct de vedere care a fost exprimat în mod clar încă în opera de tinereţe a lui Karl Popper: "Doresc deci să disting net între procesul genezei unei idei, pe de o parte, şi metodele şi rezultatele discuţiei ei logice, pe de altă parte, şi să stărui asupra faptului că definesc sarcina teoriei cunoaşterii astfel încît ea are de examinat metodele testării sistematice, căreia trebuie să-i fie supusă orice idee dacă e să fie luată în serios. S-ar

[1] *Ibidem*, p. 283.

putea obiecta că ar fi mai potrivit să definim sarcina teoriei cunoaşterii în aşa fel încît ea să cuprindă şi «reconstrucţia raţională» a procesului descoperirii, a procesului producerii unei noi cunoştinţe. Problema este însă ce anume vrem să reconstruim: dacă este vorba de reconstruirea proceselor de *producere* a unei idei noi, voi respinge propunerea de a vedea în aceasta sarcina teoriei cunoaşterii. Cred că aceste procese pot fi examinate numai de psihologia empirică..."[1]. Dintre empiriştii logici, Hans Reichenbach a afirmat deosebit de clar distincţia dintre interesele psihologiei cunoaşterii şi cele ale teoriei cunoaşterii în lucrarea sa *Experienţă şi predicţie,* publicată în 1938. "Structura internă a cunoaşterii este sistemul corelaţiilor pe care le urmează gîndirea. Această definiţie ar putea conduce la concluzia că teoria cunoaşterii este o descriere a proceselor de gîndire; aceasta ar fi însă pe de-a-ntregul fals". În continuare, Reichenbach distinge obiectivele psihologiei cunoaşterii şi ale filosofiei cunoaşterii în termeni următori: "Teoria cunoaşterii nu se interesează cum se desfăşoară în mod real procesele de gîndire; ea lasă această sarcină în întregime psihologiei. Teoria cunoaşterii ar dori să reconstruiască procesele gîndirii aşa cum ar trebui să se desfăşoare... Teoria cunoaşterii nu tratează, aşadar, procesul real, ci un substitut logic, pentru care a fost consacrată expresia «reconstrucţie raţională». Mi se pare potrivit să caracterizăm sarcina specifică a teoriei cunoaşterii în opoziţie cu cea a psihologiei. Multe obiecţii false şi neînţelegeri faţă de teoria modernă a cunoaşterii îşi au originea în faptul că aceste două sarcini nu au fost deosebite; de aceea faptul că ea nu ar fi în concordanţă cu gîndirea reală nu este niciodată o obiecţie serioasă împotriva unei construcţii epistemologice"[2]. Reichenbach a consacrat expresiile *contextul descoperirii* şi *contextul întemeierii*[3] pentru a desemna cercetarea demersurilor reale de gîndire ce intervin în constituirea cunoştinţelor şi, respectiv, *reconstrucţia raţională,* care face abstracţie de aceste procese şi se interesează doar de demersurile de întemeiere ce susţin pretenţiile de cunoaştere, pe care le asociază oamenii unor enunţuri descriptive sau ipoteze explicative.

În cadrul filosofiei analitice a ştiinţei, al cărei punct de plecare îl constituie temele şi metodele de analiză ale promotorilor empirismului logic, această distincţie este invocată de obicei pentru a sublinia că filosoful consideră formularea legilor şi teoriilor ca un produs al exercitării imaginaţiei creatoare a cercetătorilor, limitîndu-se la examinarea temeiurilor raţionale ale acceptării sau criticii enunţurilor despre fapte sau a construcţiilor explicative. Nu demersurile reale ale cunoaşterii, ci metoda generală a cunoaşterii ar trebui să constituie obiectul analizei filosofice. Iar nucleul metodei generale a cunoaşterii este logica confirmării sau falsificării (infirmării) enunţurilor şi sistemelor de enunţuri.

Punctul de vedere al celor ce disting net între teoria filosofică a cunoaşterii şi teorii ce îşi propun să ofere o explicaţie de natură biologică a genezei aparatului de cunoaştere şi a facultăţilor de cunoaştere, teorii ce ţin de domeniul numit astăzi *epistemologie evoluţionistă,* a fost reafirmat în mod programatic de unul dintre cei mai cunoscuţi filosofi ai ştiinţei din ultimele decenii. Wolfgang Stegmüller aprecia că în timp ce teoria filosofică a cunoaşterii, în speţă, teoria ştiinţei *(Wissenschaftstheorie),* îşi propune să precizeze conceptele care permit caracterizarea cunoaşterii cu valoare obiectivă, în primul rînd a cunoaşterii ştiinţifice, şi să fixeze norme de excelenţă cognitivă, epistemologia evoluţionistă urmăreşte ţelul esenţial diferit al explicării genetice a facultăţilor sau

---

[1] K. R. Popper, *Logica cercetării,* Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 76.

[2] H. Reichenbach, *Erfahrung und Prognose.* Fr. Vieweg & Sohn, Braunschweig, Wiesbaden, 1983, pp. 2-3.

[3] *Ibidem.* pp. 3 şi 329.

capacităţilor cognitive. În expresia *teoria cunoaşterii,* cuvîntul *cunoaştere* este folosit în cele două cazuri în sensuri esenţial diferite. În primul caz, pentru o activitate ce urmăreşte clarificări conceptuale şi formularea de prescripţii (norme), în al doilea caz, pentru explicarea genezei dispozitivelor şi facultăţilor de cunoaştere caracteristice speciei. Concluzia este că încercările de a extinde conceptele şi metodele teoriei evoluţioniste asupra facultăţilor cognitive ale omului, încercări fără îndoială interesante din punct de vedere ştiinţific, nu ar spune nimic filosofului, ca filosof[1].

Este uşor de observat că această argumentare nu atinge de multe ori fondul chestiunii în măsura în care accentul cade aici asupra unei idei larg acceptate, şi anume că cercetarea demersurilor mintale ce conduc la constituirea cunoştinţelor reprezintă în primul rînd sarcina psihologului. Întrebarea este însă una diferită, şi anume dacă cercetările asupra surselor cunoaşterii şi a facultăţilor cogniţiei mai au astăzi o semnificaţie şi o rezonanţă filosofică. Se poate susţine un răspuns pozitiv la această întrebare. Reprezentări generale a căror înrădăcinare filosofică este neîndoielnică susţin şi orientează programe ştiinţifice de cercetare a surselor cunoaşterii. Invers, rezultatele acestor cercetări pot acţiona asupra reprezentărilor filosofice într-un sens corector sau în sensul dezvoltării şi articulării lor mai complexe. În sfîrşit, este important de observat că formularea de norme şi prescripţii, de criterii de bună întemeiere şi evaluare a cunoştinţelor, nu poate fi despărţită pe deplin de înţelegerea cunoaşterii ca produs al evoluţiei biologice şi ca activitate mintală. O epistemologie strict normativă, cu totul detaşată de cercetarea cunoaşterii ca proces real, nu este nici posibilă, şi nici de dorit. Un autor reprezentativ pentru acea direcţie de cercetare care îşi propune să restituie epistemologiei funcţia ei descriptivă şi explicativă apăra recent astfel acest fel de a privi lucrurile: "Dacă am dori să limităm sarcina teoriei cunoaşterii la explicaţie şi normare (sau chiar la cercetarea pretenţiilor de validitate) şi am îndepărta orice altceva ca «metafizică a cunoaşterii», aceasta ar însemna nu numai a înlătura cu forţa părţi esenţiale ale teoriei tradiţionale a cunoaşterii, dar şi a renunţa la mijloace importante de clarificare a pretenţiilor de cunoaştere. Este adevărat că nu putem *deriva* din cunoştinţe faptice despre sisteme cognitive norme ale cunoaşterii, dar *fără* considerarea unor asemenea fapte nu am putea soluţiona probleme epistemologice. Tocmai prin orientarea lor empirică, prin împreunarea funcţiilor lor descriptive şi normative, prin considerarea faptelor au devenit atît de fertile noi abordări epistemologice ca epistemologia genetică a lui Piaget, gramatica universală a lui Chomsky sau epistemologia evoluţionistă"[2]. O epistemologie descriptivă se legitimează, aşadar, nu numai prin interesul filosofic pe care îl prezintă cercetările asupra genezei şi surselor cunoaşterii. Ea se justifică, totodată, prin observaţia că răspunsul la întrebarea: "Cum ar trebui să ajungem la formularea cunoştinţelor?" nu este cu totul independent de răspunsul la întrebarea: "Cum ajungem, de fapt, la formularea cunoştinţelor?".

---

[1] Vezi W. Stegmüller, *Evolutionäre Erkenntnistheorie, Realismus und Wissenschaftstheorie,* în *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis,* Acta Humaniora der Verlag Chemie, Weinheim, 1984, îndeosebi pp. 10-16.

[2] G. Vollmer, *Evolutionäre Erkenntnistheorie,* în "Philosophie" 1/1987, pp. 7-8.

5. Înnăscut şi dobîndit în cunoaştere

Determinarea rolului învăţării şi, respectiv, a unor dispozitive şi structuri mintale programate genetic în geneza cunoaşterii constituie astăzi o temă centrală în psihologia cunoaşterii şi în aşa-numita *ştiinţă a cogniţiei (cognitive science).* Asistăm la confruntarea şi competiţia pe termen lung între orientarea behavioristă, de inspiraţie empiristă, care consideră cunoaşterea drept un caz particular al învăţării din experienţă, şi orientarea raţionalistă, neocarteziană, care afirmă rolul structurilor înnăscute în constituirea cunoştinţelor.

Înainte de a caracteriza pe scurt aceste două orientări şi semnificaţia confruntării lor din perspectiva unui interes epistemologic este util să precizăm sensul distincţiei dintre ceea ce este *înnăscut* şi ceea ce este *învăţat* cu referire la comportare în genere şi la cunoaştere în special.

Teoriile moderne care atribuie un rol semnificativ unor structuri mintale înnăscute în constituirea cunoaşterii pot fi caracterizate drept o reluare a concepţiilor raţionaliste clasice, care susţineau că există adevăruri de raţiune înnăscute în mintea noastră. Astfel, Descartes vorbeşte despre gînduri sau idei înnăscute, pe care le caracterizează în mod negativ drept idei ce nu provin nici din obiecte externe, nici nu sînt alcăuite de noi înşine, potrivit voinţei noastre. Încercînd să explice ce înseamnă că o idee, care nu este nici derivată din datele simţurilor, nici plăsmuită de noi, este înnăscută, Descartes recurge la o comparaţie: ne naştem cu capacitatea de a cunoaşte idei aşa cum ne naştem cu predispoziţia de a contracta o anumită boală. Să considerăm mai de aproape această analogie. Atunci cînd medicul afirmă că boala unei anumite persoane este ereditară, el nu susţine, desigur, că aceasta a avut simptomele bolii încă în momentul naşterii. Bolile ereditare apar de obiecei într-un anumit moment, fiind declanşate fie de schimbări mai bruşte ce au loc în organism la o anumită vîrstă (de exemplu, pubertatea), fie de anumite condiţii de viaţă. Vom putea spune că persoana în cauză a avut boala înaintea producerii primelor ei simptome. A caracteriza, aşadar, boala unei persoane drept ereditară sau înnăscută înseamnă a spune că la o anumită vîrstă sau în anumite condiţii această persoană va prezenta simptomele bolii. O boală ereditară este distinsă în acest fel de o boală dobîndită, de exemplu de o boală infecţioasă virulentă pe care o fac, de obicei, toţi oamenii care intră în contact cu germenii infecţiei. A spune că o boală este ereditară înseamnă, aşadar, a afirma că ceva ce există în mod virtual, datorită particularităţilor programului genetic al individului, va deveni din virtual actual în anumite condiţii, atunci cînd vor surveni anumite stimulări cu caracter declanşator. O boală ereditară reprezintă, prin urmare, o dispoziţie înnăscută. Ea ilustrează o relaţie între virtual şi real ce este caracteristică tuturor dispoziţiilor de comportare înnăscute. Acestea generează comportări efective, în procesul maturizării biologice, numai atunci cînd organismul este stimulat într-un anumit fel. Instinctele reprezintă probabil cea mai bună ilustrare a unor dispoziţii de comportare complexe ce ţin de înzestrarea genetică a speciei. Aceeaşi relaţie între virtual şi actual este invocată şi în teoriile clasice ale ideilor înnăscute, teorii cum sînt cele care au fost formulate de Descartes sau Leibniz. Oamenii au anumite idei ce sînt înnăscute, chiar dacă mulţi dintre ei nu intră în posesia lor niciodată. Pentru ca aceste cunoştinţe să devină din virtuale reale se cere o concentrare intensă a atenţiei asupra a ceea ce este în noi. De obiecei impresiile

simţurilor oferă impulsul necesar sau ocazia pentru o asemenea reorientare a atenţiei. Rolul experienţei în cunoaşterea ideilor înnăscute este, prin urmare, unul de catalizator. Experienţa declanşează procese mintale ce conduc, în cazul unor oameni cu aptitudini pentru reflecţie, la cunoaşterea adevărurilor de raţiune. Acestea sînt adevăruri înnăscute în măsura în care nimic sau puţin din conţinutul lor provine din experienţă. Descartes observă că atunci cînd copilul vede pentru prima dată un triunghi desenat, el poate să ajungă la ideea triunghiului, aşa cum este ea descrisă de geometri. Există totuşi deosebiri esenţiale între triunghiul de pe hîrtie şi conceptul geometrilor. Cum ajunge atunci copilul la conceptele geometrice? Răspunsul lui Descartes este că el posedă de la naştere aceste concepte. Considerarea triunghiului desenat face cu putinţă transformarea unei cunoştinţe geometrice virtuale într-o cunoaştere reală[1].

Asemenea consideraţii, susţinute de comparaţii şi metafore de tipul celor de mai sus, ne indică o cale pentru clarificarea atributului *înnăscut* atunci cînd este aplicat cunoaşterii. Există însă şi o altă cale de a introduce conceptul cunoaşterii înnăscute. Putem spune că dacă se constată un decalaj pronunţat între cunoştinţele noastre despre fapte, pe de o parte, şi informaţia conţinută în datele senzoriale, pe de altă parte, astfel încît este puţin plauzibil că aceste cunoştinţe ar putea lua naştere prin prelucrarea, amplificarea şi extrapolarea inputului senzorial, atunci sîntem îndreptăţiţi să calificăm asemenea cunoştinţe drept înnăscute. Conceptul cunoaşterii înnăscute este fixat în acest fel pe baza modelului *input-output*[2]. Chomsky îşi dezvoltă teoria sa despre structuri înnăscute ce fac posibilă însuşirea limbajului tocmai prin raportare la acest model. Formularea unor ipoteze despre structuri mintale înnăscute îi apare drept singura cale deschisă pentru a explica distanţa ce separă informaţia pe care o primeşte cel care şi-a însuşit o limbă în contactul cu anumită ambianţă ligvistică de competenţa sa ca vorbitor al limbii.

Problema surselor cunoaşterii are astăzi drept centru de cristalizare raportul dintre factorii interni şi externi, dintre structuri programate genetic şi informaţiile provenite din ambianţă în constituirea cunoştinţelor. Atît timp cît despre acest raport se vorbeşte doar în termeni vagi se poate crea impresia înşelătoare a unui consens între cercetătorii care studiază constituirea structurilor cognitive în dezvoltarea mintală a individului. Într-adevăr, nimeni nu neagă în principiu că pentru constituirea structurilor cognitive se cer atît dispoziţii şi abilităţi înnăscute, cît şi informaţii cuprinse în datele senzoriale. Toţi cercetătorii recunosc că *învăţarea din experienţă* implică exercitarea unor structuri ce ţin de înzestrarea genetică. Asemenea generalităţi nu spun însă mare lucru. O cercetare sistematică a genezei şi surselor cunoaşterii în psihologia cunoaşterii sau în cadrul mai general al cercetării comportamentului se sprijină întotdeauna pe supoziţii şi puncte de vedere mai bine determinate cu privire la natura şi rolul dispoziţiilor şi mecanismelor înnăscute, precum şi la aportul informaţiilor pe care le oferă contactul senzorial al organismului cu ambianţa. Examinarea unor asemenea supoziţii şi puncte de vedere relevă însă dezacorduri acute între orientări influente astăzi în domenii de cercetare ca ştiinţa comportamentului şi psihologia cunoaşterii. Din punctul de vedere al problemei

---

[1] Vezi *Răspunsuri la al cincilea şir de întîmpinări*, în R. Descartes, *Meditaţii despre filosofia primă*, pp. 357-358.

[2] Pentru caracterizarea acestui model, vezi St. P. Stich, *Introduction: The Ideea of Innateness*, în (ed.) St. P. Stich, *Innate Ideas*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1975, pp. 15-16.

care ne interesează - aportul înzestrării genetice şi a stimulărilor senzoriale în dobîndirea cunoştinţelor - pot fi distinse două abordări diametral opuse, abordarea behavioristă şi abordarea nativistă. Prima s-a impus încă în prima jumătate a secolului şi a devenit poziţia metodologică dominantă în rîndul cercetătorilor comportamentului, în special în Statele Unite ale Americii. Reprezentanţii ei o socotesc singura abordare ştiinţifică a cercetării comportării omului, în particular a mecanismului producerii cunoaşterii. Cea de a doua abordare, care s-a constituit sub influenţa conjugată a teoriei lui Chomsky cu privire la natura limbajului şi la însuşirea limbajului, precum şi a dezvoltării cercetărilor în domeniul ştiinţei cogniţiei, poate fi caracterizată drept o reacţie faţă de orientarea behavioristă. Prin presupoziţiile de la care pleacă şi prin perspectiva din care descriu şi explică achiziţia cunoaşterii, în particular a competenţei ligvistice, aceste două orientări au fost adesea raportate la punctele de vedere ale empirismului şi raţionalismului clasic cu privire la sursele cunoaşterii. Psihologia de orientare behavioristă a fost caracterizată drept o dezvoltare deosebit de radicală şi de consecventă a punctului de vedere empirist. Pe de altă parte, reprezentanţi autorizaţi ai orientării nativiste, în primul rînd Chomsky, au calificat-o drept o reluare, pe baze noi, a unor motive ale raţionalismului clasic, în primul rînd a temei ideilor înnăscute. În acest sens, Chomsky vorbeşte chiar de o *teorie carteziană a minţii* sau de o *ligvistică carteziană.*

Pentru caracterizarea behaviorismului,ca poziţie metodologică, este potrivit să ne orientăm după consideraţiile cercetătorului american Frederic Skinnner, care este nu numai cel mai ilustru dintre cercetătorii contemporani ai comportamentului, dar şi cel care a scris lucrări programatice destinate unui public mai larg şi consacrate apărării acestei orientări. Skinner indică cu multă claritate că programul pe care-l propune a fost inspirat de asumarea unui concept tare, restrictiv al cunoaşterii. Punctul de plecare îl constituie supoziţia că cercetarea ştiinţifică a activităţilor şi mecanismelor mintale nu este posibilă decît în termeniii unor enunţuri ce descriu reacţiile comportamentale şi relaţiile ce le condiţionează. Căci numai asemenea enunţuri pot fi verificate şi controlate în mod obiectiv. Factorii ce determină schimbări ale comportării sînt numiţi de Skinner *variabile independente,* iar efectele acţiunii acestor factori, schimbările ce au loc în comportament, *variabile dependente.* Atunci cînd studiază nu numai reacţii biologice elementare, cum sînt reflexele, ci şi procesele complexe prin care dobîndim cunoaştere, cercetătorul va trebui să se preocupe exclusiv de stabilirea unor relaţii funcţionale între variabile dependente şi independente, între stimulările ambianţei şi reacţiile organismului. Precizînd prin observaţie şi experiment asemenea relaţii funcţionale şi cunoscînd variabilele independente, cercetătorul va putea prevedea reacţiile comportamentale şi, în măsura în care le va putea manipula, va reuşi chiar să controleze aceste reacţii[1]. Skinner admite, desigur, că reacţiile comportamentale depind nu numai de stimulările ambianţei, ci şi de structuri ale organismului, care sînt în mare măsură programate genetic. Deoarece dispozitivele şi mecanismele interne ce mediază reacţiile comportamentale la condiţionările ambianţei nu sînt, în genere, fizic observabile, orice explicaţie a comportării prin referire la factori interni va trebui să fie confirmată în mod independent prin formularea unor predicţii despre acte comportamentale viitoare. O explicaţie a comportării ce nu satisface această condiţie este calificată de Skinner drept circulară, *ad hoc* şi, prin urmare, lipsită de valoare ştiinţifică. Programul behaviorist, în formularea pe care i-a dat-o Skinner, îşi propune descrierea şi explicarea actelor complexe ale omului, inclusiv a celor numite

---

[1] Vezi B. F. Skinner, *Science and Human Behavior*, The Free Press, New York, 1953, p. 23 şi urm.

mintale sau psihice, drept comportări condiţionate de ambianţă. Principiul general al constituirii actelor comportamentale complexe prin învăţare este principiul condiţionării operante a comportării. Potrivit acestui principiu, reacţiile comportamentale dobîndite sau învăţate sînt acţiuni ce au fost întărite prin consecinţele lor adaptative. Intenţiile, gîndurile, cunoştinţele nu reprezintă, din această perspectivă, decît produse colaterale ale anumitor comportări operante ale omului. A spune despre un subiect că are anumite cunoştinţe nu înseamnă altceva decît a spune că, în anumite condiţii, el va avea anumite reacţii comportamentale. Cunoaşterea limbii sau comportarea verbală nu se deosebeşte în mod esenţial, în ceea ce priveşte condiţionarea ei, de comportarea neverbală. Skinner susţine că ea poate şi trebuie să fie descrisă şi explicată prin aceleaşi concepte fundamentale ca şi comportarea animalelor superioare: stimul, reacţie, condiţionare, întărire, probabilitate a reacţiei. Analiza funcţională a comportării verbale, aşa cum o întreprinde Skinner, constă în identificarea variabilelor independente ce condiţionează rostirea şi recunoaşterea expresiilor verbale. Ţelul ultim al acestei cercetări va trebui să fie anticiparea comportării verbale pe baza analizei ambianţei vorbitorului şi, eventual, controlul acestei comportări prin manipularea ambianţei. Însuşirea limbajului nu este, aşadar, pentru behaviorist, nimic altceva decît un ansamblu de schimbări ale comportării condiţionate de variabile independente din ambianţă ce pot fi, în principiu, izolate şi identificate. Cercetătorul descrie şi explică o anumită comportare verbală formulînd şi verificînd ipoteze cu privire la variabilele idependente din ambianţă ce condiţionează această comportare, prin exersarea unor mecanisme elementare cum sînt asociaţia şi generalizarea inductivă şi prin întărire. Acestea sînt mecanismele învăţării din experienţă.

Însuşirea limbajului şi a cunoaşterii în general sînt caracterizate de behaviorist drept rezultate ale unor procese complexe de învăţare din experienţă, altfel spus, ale efectului modelator al ambianţei. Astfel, supoziţiile latente ce susţin abordarea behavioristă aparţin acelei lumi de reprezentări, caracteristice empirismului, lumea în care s-au dezvoltat şi unele motive dominante ale gîndirii sociale a secolelor XVIII şi XIX: omul ca produs al mediului, omul ca ansamblu al relaţiilor sociale. Este perspectiva în care omul ni se înfăţişează doar ca fiinţă culturală, condiţionată în mod hotărîtor de educaţie. Se face abstracţie în mare măsură de determinarea genetică, biologică a cunoaşterii şi comportării omului.

Ca program de cercetare a comportării şi cunoaşterii, în particular a limbajului, nativismul contemporan pleacă de la premise fundamental opuse celor pe care se sprijină behaviorismul. În timp ce gîndirea behavioristă, inspirată de empirism, se interesează de determinarea de către ambianţă a comportării şi cunoaşterii, prin urmare, de trăsături ce au o pregnantă condiţionare culturală şi istorică, orientările nativiste aduc în primul plan al atenţiei rolul înzestrării genetice în constituirea cunoaşterii. O premisă fundamentală a nativismului epistemologic este aceea că dezvoltarea minţii va trebui să fie studiată conducîndu-ne după aceleaşi principii care au fost adoptate de biologia modernă în cercetarea corpului. Biologii sînt astăzi de acord că dezvoltarea unui organism de la embrion pînă la maturitate este orientată şi condusă de un program genetic propriu speciei şi că, în acest sens, dezvoltarea este predeterminată. Ambianţa externă influenţează, desigur, ritmul procesului de dezvoltare, dar ea nu va putea modifica nici direcţia dezvoltării, nici etapele prescrise de acest program. Concepţia dominantă asupra dezvoltării mintale, a dezvoltării cunoaşterii şi a limbajului, care s-a impus sub influenţa empirismului, îndeosebi sub influenţa teoriilor moderne ale învăţării, este un esenţial diferită. Ea pleacă de la supoziţia, socotită neproblematică, că

ambianţa culturală este factorul determinant al dezvoltării mintale. Se consideră că facultăţile de cunoaştere ale omului sînt exclusiv rezultatul proceselor istorice de constituire şi dezvoltare a societăţii omeneşti. Spre deosebire de dezvoltarea organismului, dezvoltarea minţii omului nu s-ar datora, prin urmare, programării genetice. Fiind produsul învăţării, ea ar depinde în mod hotărîtor de caracteristicile contingente ale ambianţei sociale şi culturale. Ideea că dezvoltarea mintală este fundamental deosebită de dezvoltarea biologică a devenit cu trecerea timpului ceva de la sine înţeles în tradiţia ştiinţifică occidentală, în aşa fel încît ea a fost acceptată fără examinare critică, chiar şi de biologi.

François Jacob, distingînd în istoria gîndirii biologice două scheme de explicaţii pe care le numeşte *instrucţionism* şi *selecţionism* - geneza unor structuri şi capacităţi specifice prin învăţarea din experienţă şi respectiv prin selecţia unor variaţii genetice întîmplătoare - admite, fără discuţie, că dezvoltarea mintală, în opoziţie cu cea biologică, s-ar desfăşura potrivit celei dintîi. El consideră explicaţia instrucţionistă în biologie, aşa cum a fost ea promovată de tradiţia lamarckiană, un rezultat al extinderii neligitime asupra biologicului a unei scheme adecvate numai pentru explicarea dezvoltării mintale[1].

Se poate spune că cercetătorul american Noam Chomsky, a cărui operă a marcat profund dezvoltarea ligvisticii teoretice şi a psihologiei cunoaşterii în ultimele decenii, deschide calea reabilitării concepţiei raţionaliste clasice asupra surselor cunoaşterii, în primul rînd prin punerea în discuţie şi contestarea acestei supoziţii larg acceptate. Chomsky apreciază că nu există nici un fel de temeiuri serioase, empirice sau de altă natură, pentru acceptarea punctului de vedere că dezvoltarea mintală se desfăşoară după o schemă esenţial diferită de cea care conduce dezvoltarea organismului. Mai mult decît atît, el crede că influenţa tradiţiei empiriste a împiedicat mult timp formularea unor idei teoretice noi şi îndrăzneţe, în măsură să ofere perspectiva unei abordări ştiinţifice a explicaţiei genezei şi dezvoltării facultăţilor cognitive ale omului. În ce constă analogia fundamentală dintre dezvoltarea organismului şi dezvoltarea minţii şi care sînt consecinţele acceptării acestei analogii? Şi într-un caz, şi în celălalt, materia sau substanţa oferită de contactul cu ambianţa este asimilată şi organizată potrivit unui program conţinut în embrion. În ambele cazuri, structura finală, adică organele şi funcţiile corpului, respectiv competenţele mintale, sînt programate genetic şi constituite apoi pas cu pas în interacţiunea cu ambianţa. Nu are sens de aceea să vorbim de *creştere* într-un caz şi de *învăţare* în celălalt caz. Nu există, de fapt, nici un fel de temeiuri pentru a accepta punctul de vedere că facultăţile noastre mintale ar fi modelate de ambianţă într-o măsură mai mare decît organele corpului. Dacă nimeni nu pune la îndoială faptul că omului nu-i vor creşte aripi, ci mîini, indiferent care ar fi natura condiţiilor ambianţei, de ce am admite că lucrurile stau cu totul altfel în cazul însuşirii limbajului şi a altor competenţe cognitive? Chomsky apreciază drept plauzibilă presupoziţia că dezvoltarea mintală, ca şi dezvoltarea organismului, are ca punct de plecare o stare genetic determinată, comună speciei, cu variaţii individuale ce pot fi neglijate. Într-un caz, ca şi în celălalt, dezvoltarea reprezintă o *creştere,* adică o

---

[1] Vezi Fr. Jacob, *The Posible and the Actual*, University of Washington Press, Seattle and London, 1982, p. 15.

succesiune de stadii genetic programate pînă la stadiul final, sub influenţa declanşatoare şi parţial modelatoare a influenţelor ambianţei şi tot aşa cum o broască nu se deschide decît cu o anumită cheie, anumite reacţii comportamentale înnăscute nu se declanşează decît sub influenţa unor stimuli bine determinaţi.

Rezistenţa adînc înrădăcinată faţă de asemenea supoziţii, tendinţa spontană de a accepta că limbajul *se învaţă,* în opoziţie cu organele care *cresc* (nimeni nu ar accepta să se spună că organismul a *învăţat* să-şi dezvolte anumite organe), este explicată de Chomsky prin impresia pe carc o produce marea diversitate a limbilor naturale. Influenţa ambianţei în procesul însuşirii limbajului este un fapt de observaţie curentă. În schimb, determinarea genetică a "creşterii limbajului", acea determinare care nu diferă de la un individ la altul şi de la o cultură la alta, poate fi uşor trecută cu vederea[1].

Ce consecinţe implică acceptarea supoziţiei că dezvoltarea mintală se desfăşoară, în esenţă, după aceeaşi schemă ca şi dezvoltarea biologică? Prima consecinţă ar fi aceea că structurile mintale înnăscute trebuie să fie bogate şi diversificate. Solidară cu motive ce s-au conturat în tradiţia raţionalistă clasică, această reprezentare se opune concepţiei empiriste despre minte ca o foaie albă şi despre constituirea cunoştinţelor, şi chiar şi a facultăţilor spiritului, prin mecanisme elementare, nespecifice ale învăţării, cum sînt asocierea, compararea, generalizarea, abstractizarea şi inducţia. A doua consecinţă, inseparabilă de prima, ar fi că diferitele facultăţi mintale - vederea, limbajul şi altele - pe care Chomsky le numeşte şi *organe mintale,* se dezvoltă în mod diferit, pe baza unor programe genetice specifice, ca şi organele corpului, ficatul, inima, rinichii sau creierul. Prin această implicaţie, punctul de vedere nativist asupra dezvoltării mintale, inspirat de concepţia biologică modernă asupra dezvoltării organismului, se asociază cu teza modularităţii minţii. Potrivit acestei teze, mintea este o structură diferenţiată, constituită din subsisteme distincte ce interacţionează[2].

Aşadar, pentru a înţelege activităţi mintale complexe va trebui să studiem mai întîi fiecare subsistem în parte, particularităţile constituirii sale. Analogia dintre dezvoltarea biologică şi dezvoltarea mintală conduce la punctul de vedere că mintea este organizată în facultăţi cognitive distincte, cu structuri specifice. Acest punct de vedere este opus principiul empirist, potrivit căruia cunoaşterea ia naştere din datele simţurilor prin exercitarea unor mecanisme elementare şi uniforme ale învăţării. Corelaţia ni se impune şi în sens invers. Chomsky caracterizează drept o "concluzie naturală" a principiului potrivit căruia "diferitele sisteme ale minţii sînt organizate după principii destul de diferite" ideea "că aceste sisteme sînt intrinsec determinate, nu pur şi simplu rezultatul unor mecanisme comune ale învăţării şi creşterii. Nu este surprinzător, aşadar, să găsim că opiniile se înmănunchează. Cei ce tind spre supoziţia modularităţii sînt înclinaţi să presupună o structură înnăscută bogată, în timp cei ce tind să asume o structură înnăscută limitată sînt înclinaţi să nege modularitatea"[3].

---

[1] Vezi N. Chomsky, *Rules and Representations*, Basil Blackwell, Oxford, 1980, îndeosebi capitolul *Mind and Body*.

[2] Pentru dezvoltarea temei, vezi J. A. Fodor, *The Modularity of Mind*, M.I.T. Press, Cambridge Mass. and London, 1984.

[3] N. Chomsky, *Rules and Representations*, p. 41.

Din perspectiva nativistă, propusă de Chomsky, o cunoaştere a limbii există şi atunci cînd principiile înnăscute care o fac posibilă nu sînt utilizate, şi chiar înainte ca ele să fie utilizate. De exemplu, în acel stadiu al dezvoltării vorbirii în care copilul înşiră cuvinte fără elemente gramaticale - aşa-numita *vorbire telegrafică* - el *cunoaşte* în sens structural limbajul, pe care începe să-l vorbească mai tîrziu. Există, prin urmare, o cunoaştere a limbajului inaccesibilă conştiinţei, o cunoaştere implicită sau tacită. Chomsky admite că aceasta este o utilizare aparte a cuvîntului *cunoaştere,* deosebită de cea pe care i-o dau de obicei filosofii sau psihologii.

Confruntarea dintre behaviorism şi nativism se desfăşoară astăzi la două nivele: explicarea mecanismelor achiziţiei şi modificării comportamentul adaptativ şi determinarea surselor cunoaşterii noastre despre lume, a contribuţiei înzestrării genetice şi a stimulării senzoriale în constituirea cunoaşterii, în particular în însuşirea limbajului.

La primul nivel, discuţia se poartă în primul rînd între etologii interesaţi în elaborarea unei scheme generale de explicare a comportamentului animalelor şi omului. În centrul discuţiei stă precizarea a ceea ce înseamnă determinare înnăscută a comportamentului şi indicarea posibilităţii de a proba în mod empiric existenţa unei asemenea determinări. Etologii de orientare behavioristă apreciază ideea unei componente înnăscute a comportării drept neclară şi suspectă. Ei cred că în orice fază a existenţei sale, chiar şi în embrion, organismul se află într-o ambianţă ce acţionează asupra lui şi îi determină reacţiile comportamentale. Răspunzînd acestor obiecţii, etologii care susţin determinarea înnăscută a comportamentului au propus o caracterizare pozitivă a înnăscutului, în funcţie de originea comportamentelor cu rol adaptativ. Originea unor comportamente proprii tuturor indivizilor unei specii în filogeneză şi nu în experienţa individuală, şi în acest sens caracterul lor înnăscut, poate fi probată în mod experimental. Dacă se arată, de exemplu, că o pasăre care a fost crescută singură într-o cabină insonorizată cîntă o dată ajunsă la maturitate, se dovedeşte că reţelele nervoase ce comandă un fel de a cînta caracteristic speciei sînt produsul unui proces de autodiferenţiere ce se desfăşoară pe baza programului genetic. Este adevărat că această pasăre are nevoie de o varietate de stimulări exterioare pentru a creşte în mod normal. Totuşi absenţa stimulilor specifici pentru a o învăţa să cînte nu o împiedică să cîştige acest comportament într-un stadiu determinat al maturizării biologice. Etologii de orientare nativistă, în primul rînd cei din şcoala lui Konrad Lorenz, se delimitează de punctul de vedere behaviorist că nu există structuri comportamentale ereditare, structuri date înaintea oricărei învăţări individuale şi independente de aceasta. Lorenz a caracterizat acest punct de vedere ca teoria "organismului vid"[1]. Lorenz apreciază că dacă s-au descoperit legi ale învăţării valabile în egală măsură pentru porumbel, şobolan şi om, aceasta se explică prin împrejurarea că sistemul nervos a unui mare număr de animale superioare este astfel construit încît permite acest fel de învăţare. Ceea ce se fixează prin învăţarea din experienţă reprezintă însă, după părerea lui Lorenz, doar o parte infimă din mecanismul complex ce comandă comportarea animalelor şi omului. "Faptul că organisme aşa de diferite în structură şi în gradul lor de evoluţie ca peştii, şobolanii, porumbeii şi oamenii arată într-o situaţie de învăţare reacţii foarte asemănătoare merită o explicaţie. Acesta este că în realitate, independent de toate diferenţele pe care le prezintă, ele posedă toate de la naştere mecanisme de învăţare prin întărire foarte analoage. Dar behavioriştii şi, din nefericire, mulţi psihologi ce suferă

[1] Vezi K. Lorenz. *Science et idéologie. Critique de la doctrine behavioriste de l'"empty-organism",* în K. Lorenz, *L'homme dans le fleuve du vivant,* Flammarion, Paris, 1981.

influenţa lor rămîn surzi la această explicaţie. Cînd descoperă că aceleaşi legi se aplică la organisme foarte diferite, ei trag concluzia aberantă că este vorba de legi foarte generale, adică de legi valabile independent de orice structură. Ei nu bagă de seamă că prin metoda lor univocă devin orbi faţă de *cea mai mare parte* a mecanismelor fiziologice ale comportamentului. Şi ei nu văd că tocmai această parte în întregime anulată este cea care conţine tot ceea ce face dintr-un porumbel un porumbel, dintr-un şobolan un şobolan şi dintr-o fiinţă omenească o fiinţă omenească. Într-adevăr, în optica behavioristă toate animalele, şi omul el însuşi, nu sînt nimic altceva decît un ansamblu de mecanisme de reacţie faţă de recompensă. Toate animalele sînt lipsite de caracteristicile lor specifice, sînt denaturate; omul este dezumanizat"[1]. Lorenz crede că prin implicaţii de acest fel, behaviorismul ni se înfăţişează nu atît ca o orientare în cercetarea ştiinţifică a comportamentului, cît drept o nouă ideologie.

6. Controverse teoretice contemporane cu privire la contribuţia înzestrării genetice şi a stimulării senzoriale în însuşirea limbajului

Teoria lui Chomsky cu privire la natura limbajului şi la însuşirea limbajului de către copii poate fi caracterizată, cum am spus, drept o reabilitare şi o dezvoltare originală a teoriei raţionaliste clasice a ideilor înnăscute şi a cunoaşterii înnăscute. Totodată, prin reacţiile pe care le-a generat, teoria lui Chomsky a dus la realuarea în termeni noi a vechii controverse dintre empirism şi raţionalism, ca puncte de vedere opuse asupra surselor cunoaşterii. Discuţia s-a concentrat asupra unui sistem cognitiv determinat, şi anume asupra limbajului. Într-adevăr, încercarea de a determina contribuţia structurilor înnăscute şi a învăţării în constituirea cunoaşterii, în genere, pare să fie astăzi o întreprindere lipsită de perspective. Pentru a ajunge la formularea unor întrebări mai precise, care oferă şansa de a înainta în direcţia controlului empiric al răspunsurilor, este esenţial să ne concentrăm asupra unui domeniu particular al cunoaşterii, şi anume a unuia mai bine determinat şi mai accesibil cercetării[2]. Chomsky crede că limbajul este tocmai un astfel de domeniu şi că din acest motiv a fost caracterizat în mod potrivit drept "o oglindă a minţii". Dacă privim lucrurile din această perspectivă, atunci lingvistica teoretică ni se înfăţişează ca o ramură a psihologiei cunoaşterii. Ţelul ei este descoperirea realităţii mintale ce stă la baza comportării lingvistice. Chomsky susţine că lingvistica este "o

---

[1] K. Lorenz. *Op. cit.*, pp. 177-178.

[2] Iată cum comentează Fodor această necesitate a restrîngerii cîmpului cercetării, cu prilejul dezbaterii din 1975 dintre Chomsky şi Piaget: "«Să căutăm dintr-o dată o imagine generală a acestui dispozitiv» - este, probabil, o soluţie fără ieşire. Mi se pare preferabil să adoptăm o strategie exact inversă: *să încercăm să găsim un mic domeniu care să aibă cît mai puţină legătură cu restul şi să căutăm să-l studiem ca pe un fel de protomodel a ceea ce se petrece.* În definitiv, acest mecanism este, probabil, cel mai complicat sistem de univers şi mi se pare că cel care se întreabă cum arată structura generală a acestui sistem este, pur şi simplu, sortit să dea greş. Se poate ca unele aspecte ale acestui sistem să poată fi izolate, adică să fie specifice, de pildă, limbajul". *(Teorii ale limbajului. Teorii ale învăţării,* p. 455.)

parte a psihologiei ce îşi concentrează atenţia asupra unui domeniu de cunoaştere specific şi a unei facultăţi a minţii, limbajul"[1]. O înţelegere teoretică a ceea ce este limbajul, ca realitate mintală, şi a procesului însuşirii limbajului poate reprezenta de aceea o contribuţie esenţială la înţelegerea surselor cunoaşterii în general. Lingvistul american nu ezită să afirme că "studiul limbajului poate clarifica şi, în parte, susţine anumite concluzii asupra cunoaşterii omeneşti, care se corelează în mod direct cu probleme clasice în filosofia minţii. Cred că acesta este domeniul în care putem aştepta o colaborare cu adevărat fructuoasă între lingvişti şi filosofi în anii ce vin"[2].

Punctul de plecare al teoriei de inspiraţie raţionalistă pe care a formulat-o Chomsky este semnalarea şi tematizarea discrepanţei dintre competenţa ligvistică şi informaţia pe care o primeşte cel care-şi însuşeşte limba din ambianţa lingvistică. Mai precis, prin teoria lui, Chomsky îşi propune să dea socoteală de diferenţa considerabilă care există între ceea ce am putea numi *sărăcia inputului* şi *bogăţia outputului.* Teoria trebuie să explice nu numai faptul că copilul îşi însuşeşte surprinzător de repede limba maternă, dar şi că el şi-o însuşeşte în general corect, în ciuda distorsiunilor ei în ambianţa lingvistică în care trăieşte[3] şi că reuşeşte să producă şi să înţeleagă o mare varietate de exprimări pe care nu le-a auzit pînă atunci. Chomsky îşi exprimă uimirea că autorii care atribuie însuşirea competenţei lingvistice exclusiv proceselor comune de învăţare nu au acordat atenţie unor asemenea fapte şi sugerează că la mijloc ar fi tendinţa spontană a oamenilor de a trece, nu numai în viaţa lor de fiecare zi, ci şi într-o cercetare sistematică, pe lîngă fapte ce sînt în contradicţie cu idei general acceptate, idei ce nu sînt adesea decît prejudecăţi bine înrădăcinate. Însuşirea limbajului, observă lingvistul american, nu seamănă cu acele comportamente ale animalelor, studiate experimental de psihologii behaviorişti, cum ar fi împingerea unui obstacol sau parcurgerea unui labirint, comportamente ce pot fi cîştigate numai printr-o întărire sistematică şi continuă. Ea seamănă mai degrabă cu dobîndirea unor comportamente complexe, ca îngrijirea puilor, numite în mod obişnuit instincte, comportamente care apar la animale fără învăţare în prezenţa stimulilor adecvaţi. Pentru a explica constatările curente privitoare la modul în care îşi însuşesc copiii competenţa lingvistică, cercetătorul va trebui să postuleze existenţa unor structuri mintale în măsură să explice trecerea de la intrări la ieşiri. Dacă va obţine succese în această direcţie, el va aduce o contribuţie semnificativă la găsirea unui răspuns pentru o întrebare de interes general, pe care Bertrand Russell a formulat-o în termenii următori: "Cum se face că în ciuda contactului nostru atît de scurt, subiectiv şi limitat cu lumea, ştim, totuşi, atît de mult?"

> Chomsky susţine că problema formulată prin această întrebare a fost deja problema lui Platon. Sclavul din *Menon* ştie multe despre figurile geometrice, lucruri pe care nu le-a învăţat din experienţă şi nu le putea învăţa din experienţă. Platon a susţinut că această cunoaştere nu este decît o reamintire a unei cunoaşteri pe care oamenii o au dintr-o existenţă anterioară. Chiar dacă nu putem accepta astăzi un răspuns dat în aceşti

---

[1] N. Chomsky. *Rules and Representations*, p. 4.

[2] N. Chomsky, *Lnguistics and Philosophy*, în (ed.) St. S. Stich, *Op. cit.*, pp. 196-197.

[3] Chomsky observă că un copil poate să-şi însuşească principiile formării şi interpretării propoziţiilor chiar şi atunci cînd porneşte de la auzirea unor propoziţii ce deviază în mod considerabil de la structurile idealizate pe care le defineşte gramatica.

> termeni, acest răspuns indică, după părerea lui Chomsky, direcţia bună, direcţia opusă celei în care sîntem conduşi de tradiţii empiriste mai vechi sau mai recente. "Pentru a face răspunsul lui Platon inteligibil, trebuie să furnizăm un mecanism prin care ne reamintim cunoaşterea dintr-o existenţă anterioară. Dacă nu sîntem dispuşi să acceptăm sufletul nemuritor ca mecanism, îl vom urma pe Leibniz, acceptînd că răspunsul lui Platon este pe făgaşul cel bun, dar trebuie să fie «curăţat de eroarea preexistenţei». În termenii moderni, aceasta înseamnă a reconstrui «reamintirea» platonică în termenii înzestrării genetice, care specifică starea iniţială a facultăţii limbajului, tot aşa cum determină că ne vor creşte mîini nu aripi, vom ajunge la maturitate sexuală într-un anumit stadiu al creşterii, dacă condiţii externe ca nivelul nutriţiei permit ca acest proces orientat în mod intern să aibă loc ş.a.m.d."[1]

Construirea unui model abstract al procesului real de însuşirea a limbajului cere determinarea parametrilor dispozitivului ce mediază între informaţia de la intrare, pe care o oferă contactul cu ambianţa lingvistică, şi competenţa lingvistică propriu-zisă, capacitatea de a distinge expresiile corecte de cele incorecte şi, îndeosebi, de a produce noi expresii, adică utilizarea creatoare a limbajului. Acest obiectiv, observă Chomsky, este analog aceluia de a determina structurile înnăscute ce fac o pasăre capabilă să-şi construiască cuibul sau să cînte. Şi într-un caz şi în celălalt, ipotezele cu privire la structuri şi mecanisme interne programate genetic vor putea fi controlate empiric comparînd informaţia pe care o primeşte sistemul ca input cu competenţa ce constituie outputul. Ipotezele despre structuri mintale înnăscute ce fac posibilă însuşirea limbajului sînt supuse unor constrîngeri empirice specifice. Pe de o parte, aceste ipotetice structuri nu trebuie să fie atît de bogate încît să excludă capacitatea unui copil normal de a-şi însuşi orice limbă din marea varietate a limbilor naturale. (Evident, înzestrarea lui genetică nu-l pregăteşte pe copil pentru a învăţa un anumit limbaj. Observaţia arată că un copil învaţă la fel de bine o limbă sau alta - să zicem engleza sau chineza - dacă este în contact cu o anumită ambianţă lingvistică.) Pe de altă parte, structurile înnăscute trebuie să fie destul de bogate pentru a explica dobîndirea unei anumite competenţe lingvistice într-o perioadă scurtă de timp şi cu o informaţie relativ săracă la intrare. Chomsky îşi justifică opţiunea raţionalistă cu referire la fapte ce ar proba că acea competenţă lingvistică la care ajunge orice copil normal depăşeşte considerabil ceea ce ar putea dobîndi doar prin învăţare. "Comparate cu numărul propoziţiilor pe care le poate produce sau interpreta cu uşurinţă un copil, numărul de secunde ale unei vieţi este ridicol de mic. Prin urmare, datele la dispoziţie ca input reprezintă doar o minusculă mostră a materialului lingvistic ce a fost pe deplin stăpînit. Aşa cum o indică performanţa reală. În plus, mari diferenţe în ceea ce priveşte inteligenţa au doar un efect mic asupra competenţei ce rezultă. Observăm, mai departe, că realizarea intelectuală extraordinară a însuşirii limbajului este produsă într-o perioadă a vieţi[illegible] [illegible]re copilul este capabil în mică măsură să facă altceva, şi că această sarcină depăşeşte cu totul puterile unei maimuţe de altfel inteligente. Observaţii ca acestea ne fac să bănuim de la început că avem de a face cu o capacitate specifică speciei, cu o componentă în mare măsură înnăscută. Mi se mare că această aşteptare iniţială este puterni[illegible] susţinută de

[1] W. Chomsky, *On the Nature, Use and Acquisition of Language*, în W. G. Lycan, *Mind and Cognition A Reader*, Basil Blackwell, 1990, p. 633.

o cercetare mai adîncită a competenţei lingvistice"[1]. Chomsky desemnează competenţa lingvistică prin termenul *gramatică.* O gramatică este o teorie a unei anumite limbi care specifică proprietăţile formale şi semantice ale unei suite infinite de propoziţii[2]. O asemenea teorie, pe care Chomsky o numeşte şi *gramatică specială,* o teorie ce specifică expresiile structural corecte pe baza cîtorva principii generale de construcţie, este o teorie despre intuiţia lingvistică a vorbitorului unei limbi. Ca orice teorie, ea lucrează cu idealizări, descriind competenţa, dispoziţiile de comportare lingvistică, şi nu performanţele lingvistice propriu-zise, care nu oglindesc adesea în mod adecvat competenţa. În măsura în care este descriptivă, şi nu pur şi simplu normativă, gramatica consideră un vorbitor/ascultător ideal într-o comunitate omogenă de vorbitori ai unui limbaj, un vorbitor despre care se presupune că are o cunoaştere perfectă a limbajului şi nu este afectat de limitări ale memoriei sau ale atenţiei[3]. Chomsky formulează ipoteza existenţei unei *gramatici universale,* expresie prin care desemnează ansamblul acelor structuri şi mecanisme biologice înnăscute, caracteristice speciei *homo sapiens,* care sînt în măsură să explice, pornind de la informaţia pe care o oferă ambianţa lingvistică, producerea acelei competenţe pe care o descriu gramaticile speciale ale diferitelor limbaje naturale. "Principii propuse ale gramaticii universale pot fi considerate drept o specificare abstractă şi parţială a programului genetic care îl face pe copil capabil să interpreteze anumite evenimente drept experienţe lingvistice şi să construiască un sistem de reguli şi principii pe baza acestei experienţe"[4]. În termenii acestor concepte, dobîndirea competenţei lingvistice va putea fi descrisă ca o tranziţie de la o stare iniţială la o stare finală sau staţionară. Gramatica universală reprezintă o caracterizare parţială a stării iniţiale, iar gramatica propiu-zisă sau specială este o caracterizare parţială a stării finale. Gramatica universală va produce una sau alta din gramaticile speciale atunci cînd cel ce învaţă limbajul este stimulat de o anumită ambianţă lingvistică. Care anume gramatică va fi produsă va depinde de contactul subiectului cu unul din limbajele vorbite de comunităţile omeneşti. Dezvoltarea de la stadiul iniţial la cel final este de aşa natură, crede Chomsky, încît ea poate fi caracterizată cel mai bine prin cuvîntul *creştere.* Competenţa lingvistică este produsul *creşterii,* şi nu al *învăţării.*

> Însuşirea limbajului, subliniază Chomsky, nu seamănă cu umplerea unei sticle, ci, mai degrabă, cu creşterea unei plante. Ea este un aspect al *creşterii cunoaşterii* şi nu se deosebeşte în mod esenţial de creşterea organică. "Termenul «învăţare» este, de fapt, unul foarte amăgitor, şi este mai bine să fie părăsit ca o rămăşiţă a unei epoci anterioare şi a unor neînţelegeri anterioare. Cunoaşterea limbajului creşte în mintea/creierul unui copil pus într-o anumită comunitate lingvistică"[5].

---

[1] N. Chomsky, *Recent Contributions to the Theory of Innate Ideas,* în St. P. Stich (ed.), *Innate Ideas,* p. 123.

[2] Mai precis, o gramatică constă "din reguli sintactice ce generează anumite obiecte abstracte şi reguli de interpretare semantică şi fonologică care atribuie o semnificaţie intrinsecă şi o reprezentare fonetică ideală acestor obiecte abstracte". (*Ibidem,* pp. 124-125.)

[3] Vezi N. Chomsky, *Modele explicative în lingvistică,* în *Logica ştiinţei,* Editura politică, Bucureşti, 1970, p. 462.

[4] N. Chomsky, *Rules and Representations,* p. 187.

[5] N. Chomsky, *On the Nature, Use and Acquisition of Language,* în *Op. cit.,* p. 635.

Cercetarea gramaticii universale este, aşadar, cercetarea unei capacităţi înnăscute de cunoaştere a minţii omenenşti, a ceea ce am putea numi o *cunoaştere a limbajului în genere.* Chomsky observă că aceasta este o cunoaştere implicită, tacită, inaccesibilă conştiinţei, prin urmare, este *cunoaştere* într-un sens special al cuvîntului. "Sarcinile psihologilor se împart prin aceasta în mai multe sarcini parţiale. Prima constă în a descoperi schema înnăscută ce caracterizează clasa limbajelor potenţiale şi defineşte, prin aceasta, «esenţa» limbajului omenesc. Această sarcină revine acelei ramuri a psihologiei umane care este numită lingvistică; este vorba de problema gramaticii universale tradiţionale, de problema teoriei actuale a limbajului. Cea de a doua sarcină constă în cercetarea detaliată a caracterului real al stimulării şi al interacţiunii dintre organism şi ambianţă ce pune în mişcare mecanismele cognitive înnăscute"[1].

Teoria lui Chomsky a provocat diferite reacţii şi a stîrnit vii controverse în care s-au angajat lingvişti, psihologi, cercetători din ştiinţele cogniţiei şi filosofi. Calitatea ştiinţifică a teoriei a fost pusă în discuţie din diferite puncte de vedere. S-a observat că în măsura în care teoria ar putea fi redusă la teza generală şi vagă că anumite structuri şi mecanisme înnăscute reprezintă condiţii prealabile ale învăţării din experienţă, ea face afirmaţii banale, sărace în conţinut informativ, care pot fi acceptate de toată lumea, inclusiv de psihologii de orientare behavioristă[2]. În măsura în care teoria face însă afirmaţii mai tari şi mai speciale cu privire la ceea ce este înnăscut, acestea nu ar putea fi supuse controlului experienţei cu rigoarea pretinsă pentru o teorie ce se vrea ştiinţifică. Totodată, criticii afirmă că faptele pe care le invocă Chomsky în sprijinul ipotezei nativiste ar putea fi explicate şi în cadrul teoriei învăţării sau pe baza unor ipoteze mai slabe. De exemplu, existenţa unor caracteristici structurale comune ale limbajelor naturale, aşa-numitele universale lingvistice, ar putea fi explicate dacă admitem că toate aceste limbaje au luat naştere dintr-un singur limbaj originar. Evident, ipoteza unei origini unice a tuturor limbajelor naturale, ca explicaţie a existenţei universalelor lingvistice, este una mult mai slabă decît ipoteza nativistă[3]. Asemenea observaţii îi conduc pe unii dintre critici la concluzia că teoria lui Chomsky ar fi o *teorie speculativă* în sensul depreciativ al expresiei.

---

[1] N. Chomsky, *Sprache und Geist*, p. 145.

[2] Quine crede, bunăoară, că un behaviorism liberalizat este în măsură să explice toate acele caracteristici ale procesului de însuşire a limbajului care i-au atras atenţia lui Chomsky. "Înclinaţii şi dispoziţii înnăscute sînt piatra de temelie a behaviorismului şi au fost cercetate de behaviorişti... S-ar putea să se descopere că în învăţare sînt implicate procese foarte deosebite de procesele clasice ale întăririi şi stingerii răspunsurilor. Aceasta nu ar fi o infirmare a behaviorismului într-un sens filosofic semnificativ al termenului; căci nu văd vreun interes în a restrînge «behaviorismul» la un schematism psihologic specific de răspuns condiţionat". (W. V. Quine, *Linguistics and Philosophy*, în (ed.) St. P. Stich, *Op. cit.*, pp. 200-201).

[3] Pentru asemenea întîmpinări, vezi, de exemplu, H. Putnam, *The "Innates Hypotesis" and Explanatory Models in Linguistics*, în St. P. Stich (ed.), *Op. cit.* Putnam încheie examenul său critic cu observaţia că este încă prea devreme pentru a trage concluzii cu privire la limite principiale ale învăţării. Atît timp cît cercetarea strategiilor generale de învăţare se află încă într-un stadiu incipient nu ar exista o justificare serioasă pentru a propune o alternativă radicală la acest program de cercetare.

7. Nativismul şi teoria învăţării ca programe de cercetare

Ne întrebăm în mod firesc: cine are dreptate? Putem şi trebuie, oare, să decidem astăzi între abordarea nativistă, de orientare raţionalistă, şi abordarea bahavioristă, de orientare empiristă, a cercetării surselor cunoaşterii? Răspunsul pe care îl propunem la această întrebare este unul negativ. Vom încerca să întemeiem, în cele ce urmează, acest răspuns negativ.

Înfruntarea dintre schema behavioristă şi schema nativistă în explicarea surselor competenţei lingvistice ar putea fi caracterizată drept o competiţie între două programe de cercetare[1], susţinute de idealuri cognitive diferite şi de reprezentări alternative asupra raportului dintre înnăscut şi dobîndit în achiziţia cunoaşterii. Spre deosebire de teoriile ştiinţifice, în sensul strict al termenului, ale căror principii pot fi supuse controlului experienţei prin consecinţele faptice derivate din ele, programele de cercetare reprezintă orientări de lungă durată ale investigaţiei, susţinute de supoziţii filosofice inalienabile.

Ca programe de cercetare ale genezei competenţei lingvistice, programul nativist şi programul behaviorist se despart, mai întîi, prin modul cum concep obiectivele cercetării ştiinţifice. Behavioriştii mai ortodocşi, ale căror opţiuni sînt clar exprimate de Skinner, se situează într-o perspectivă ce ar putea fi calificată drept *baconiană:* cunoaşterea înseamnă putere; cunoscînd cauza putem produce efectul. Din punctul lor de vedere, cercetarea ştiinţifică urmăreşte exclusiv stabilirea unor relaţii constante între fenomene accesibile observaţiei şi măsurării, a unor relaţii funcţionale ce fac posibile predicţia şi controlul producerii fenomenelor. În această viziune austeră, cu pregnantă tentă pozitivistă, construcţiile teoretice îndrăzneţe, ce nu pot fi controlate în mod strict prin observaţie şi experiment, apar mai degrabă drept diversiuni generatoare de false speranţe, decît drept forţe ce accelerează progresul cunoaşterii. Se lasă să se înţeleagă sau se afirmă chiar că dezavantajele speculaţiei copleşesc presupusele ei avantaje[2]. Teoriile sînt considerate, în spiritul unei tradiţii filosofice mai vechi, drept instrumente a căror utilizare se justifică doar în măsura în care ele contribuie la descoperirea unor noi relaţii între fapte. Programul de cercetare nativist s-a constituit pornind de la un ideal de cunoaştere fundamental diferit. Chomsky, cel puţin, este conştient de influenţa hotărîtoare a acestui ideal în orientarea străduinţelor sale şi îl afirmă fără ezitare. Nu stabilirea unor corelaţii logice între fenomene accesibile observaţiei, ci explicarea acestor corelaţii prin dezvăluirea unei realităţi ascunse privirii noastre reprezintă ţelul cel mai înalt al cercetării. A ne limita la descrierea precisă a corelaţiilor empirice, în particular a acelor corelaţii ce permit predicţia şi controlul comportării, înseamnă a parcurge doar prima parte a drumului spre o ştiinţă în măsură să satisfacă aspiraţii intelectuale legitime. În opoziţie cu cercetătorii de orientare behavioristă, Chomsky afirmă cu insistenţă că o teorie speculativă cu mare putere explicativă, o teorie ce postulează structuri de

---

[1] Vezi, în acest sens, şi M. Piattelli-Palmarini, *Prefaţă* la volumul *Teorii ale limbajului. Teorii ale învăţării.*

[2] "Oamenii de ştiinţă au descoperit valoarea faptului de a renunţa la un răspuns atît timp cît nu poate fi găsit unul satisfăcător. Aceasta este o lecţie grea. Este nevoie de mult exerciţiu pentru a evita concluzii premature, pentru a ne abţine să formulăm enunţuri pe baza unor dovezi insuficiente şi a evita explicaţii ce sînt pure invenţii". (B. F. Skinner, *Science and Human Behavior*, p. 13.)

adîncime ale realului, oferă cele mai mari şanse pentru înţelegerea faptelor cunoscute şi descoperirea unor fapte noi. Programul behaviorist, programul ştiinţei comportamentului sau al psihologiei stimul-răspuns, un program inspirat de o opţiune opusă, ar sacrifica ţeluri cognitive ce rămîn fundamentale şi nu ar putea fi calificat în mod îndreptăţit drept *ştiinţific:* "Dar conceptul «ştiinţei comportamentului» recomandă o deplasare nu tocmai rezonabilă a accentului asupra datelor şi abate atenţia de la principiile adînci ce stau la bază şi de la structurile mintale ce sînt ilustrate de datele asupra comportării. Aceasta este ca şi cum ştiinţa naturii ar fi caracterizată drept «ştiinţa citirii aparatelor de măsurare». Ce am putea aştepta de la o ştiinţă a naturii care ar accepta o asemenea caracterizare a practicii ei?"[1] Istoria ştiinţei naturii ar fi probat cît de dăunătoare a fost domolirea avîntului minţii spre aplicaţii mai profunde şi mai cuprinzătoare prin prohibiţiile pe care le poate genera o înţelegere pozitivistă şi instrumentalistă a obiectivelor cunoaşterii[2].

Cele două programe de cercetare sînt despărţite, cum am afirmat, şi de reprezentări opuse cu privire la contribuţia structurilor înnăscute şi a învăţării din experienţă în geneza şi constituirea cunoaşterii. Înrădăcinarea unor asemenea reprezentări în vechi tradiţii filosofice este greu de contestat. Caracterul lor ireconciliabil poate fi exprimat într-un mod pe cît de succint pe atît de net spunînd că susţinătorii programului behaviorist, de inspiraţie empiristă, cred că numai mecanismele elementare de achiziţie a cunoştinţelor sînt înnăscute, tot restul fiind produsul învăţării din experienţă, în timp ce toţi cei care aderă la programul nativist, de tradiţie raţionalistă, presupun că există o cunoaştere propriu-zisă care este înnăscută. Reprezentarea nativistă asupra cunoaşterii este, cum s-a arătat mai sus, apropiată de cea a biologilor. Mulţi biologi din zilele noastre sînt înclinaţi să creadă că o anumită informaţie despre structura lumii este implantată în sistemul nervos al organismelor şi transmisă prin ereditate. Această convingere este susţinută de observaţia că supravieţuirea ar fi puţin probabilă în multe situaţii dacă reacţiile adaptative ar fi dobîndite pe baza unor relaţii de condiţionare ce se fixează prin întăriri repetate într-o perioadă mai lungă de timp. Pe Chomsky şi pe nativişti în genere îi desparte de toţi cei care cred că achiziţia cunoaşterii este în esenţă învăţarea din experienţă supoziţia că, la fel ca şi creşterea organelor corpului, constituirea competenţelor cognitive este determinată de înzestrarea genetică, chiar dacă modul în care se realizează planul genetic depinde, în parte, de interacţiunile cu ambianţa. Reprezentărilor empiriste cu privire la geneza cunoaşterii prin acţiunea modelatoare a ambianţei, Chomsky le opune metafora biologică a constituirii cunoaşterii prin punerea în mişcare de către stimuli exteriori a unor procese determinate şi orientate de înzestrarea genetică a speciei. Din această perspectivă, creşterea cunoaşterii nu se

---

[1] N. Chomsky, *Sprache und Geist*, p. 110.

[2] "Gramatica filosofică, foarte asemănătoare în această privinţă gramaticii generative de astăzi, s-a dezvoltat într-o opoziţie timidă faţă de o tradiţie descriptivă, care vedea sarcina cercetătorului exclusiv în adunarea şi organizarea datelor cu privire la utilizarea limbii, adică într-un fel de istorie naturală. Cei care au susţinut-o erau de părere - în mod pe deplin îndreptăţit, cred eu - că o asemenea restricţie acţionează paralizant şi nu este necesară şi că, orice justificare i s-ar fi dat ea nu are nimic comun cu metoda ştiinţei, care nu se ocupă în mod caracteristic cu datele de dragul datelor, ci le ia drept dovezi ale existenţei unor principii de organizare situate în adîncime, ascunse, ce pot fi descoperite «în fenomene» şi derivate prin operaţii taxonomice, de prelucrarea datelor, tot aşa de puţin ca şi principiile mecanicii cereşti, care nu ar fi putut fi niciodată dezvoltate sub asemenea restricţii". (*Ibidem*, p. 33.)

deosebeşte în mod esenţial de creşterea celulelor corpului. "În asemenea cazuri, procesele care au loc nu sînt modelate de ambianţă; ele nu reflectă interacţiunea cu ambianţa, nu «seamănă» într-un fel oarecare cu stimulul, după cum copilul nu este o oglindă a hranei pe care o mănîncă. Cînd condiţii externe sînt necesare sau facilitează desfăşurarea unor procese controlate în mod intern, putem vorbi de efectul lor declanşator"[1]. În schema nativistă primul rol atribuit stimulărilor senzoriale este de a pune în funcţie un dispozitiv datorat programării genetice. Chomsky şi Fodor se referă la cheia de contact pentru a sugera printr-o imagine felul cum îşi reprezintă acest rol.

În ceea ce priveşte însuşirea limbajului de către copil, implicaţiile asumării acestor reprezentări generale cu privire la contribuţia structurilor înnăscute şi a învăţării sînt puse în evidenţă de Putnam cu referire la o situaţie ipotetică. Admiţînd că presupusele universale lingvistice, pe care Chomsky le desemnează prin expresia *gramatică universală,* constituie o parte a înzestrării genetice a speciei, urmează că fiinţe inteligente extraterestre nu vor putea învăţa limbajele vorbite pe Pămînt. Invers, un copil din specia noastră, care ar fi crescut de marţieni, nu şi-ar putea însuşi limbajul lor[2]. Chomsky, la rîndul său, caracterizează supoziţiile esenţial diferite ce susţin cele două orientări în cercetarea achiziţiei cunoaşterii, în particular a însuşirii limbajului, într-un fel care nu lasă nici un fel de îndoială în ceea ce priveşte originile şi înrădăcinarea lor în cele două mari tradiţii epistemologice clasice. El descrie ceea ce numeşte "o concepţie raţionalistă asupra achiziţiei cunoaşterii" drept punctul de vedere că "nota distinctivă a cunoaşterii, categoriile în care este exprimată sau reprezentată intern şi principiile ei de bază sînt determinate de natura minţii. În cazul nostru, schematismul atribuit ca o proprietate înnăscută mecanismului de achiziţie a limbajului determină forma cunoaşterii (în unul din multiplele sensuri tradiţionale ale cuvîntului «formă»). Rolul experienţei este doar de a determina activarea schematismului înnăscut şi apoi diferenţierea şi specificarea lui într-un anumit mod. În contrast net cu punctul de vedere raţionalist stă presupoziţia empiristă clasică potrivită căreia înnăscute sînt (1) un anumit mecanism elementar de prelucrare periferică (un sistem receptor) şi (2) anumite mecanisme analitice, principii inductive sau principii de asociere. Se presupune că o analiză preliminară a experienţei este furnizată de mecanismele de prelucrare periferică şi că, dincolo de acestea, noţiunile şi cunoaşterea noastră sînt cîştigate prin aplicarea principiilor inductive înnăscute la această experienţă analizată în mod iniţial. Astfel doar procedurile şi mecanismele pentru dobîndirea cunoaşterii constituie o proprietate înnăscută"[3].

Fără îndoială că asemenea reprezentări, care implică condiţii şi criterii de excelenţă pentru descriere şi explicaţie, exercită o puternică influenţă asupra orientării cercetărilor privitoare la natura şi caracteristicile procesului de dobîndire a competenţelor de cunoaştere ale omului, în particular a competenţei lingvistice. Adecvarea uneia sau a alteia nu poate fi judecată, în cele din urmă, decît prin probarea fertilităţii ei. Ca şi în alte cazuri de confruntare între programe rivale într-un anumit domeniu al cercetării, confruntarea dintre programul teoriei învăţării şi programul nativist nu va putea fi decisă decît la capătul unei competiţii pe termen lung. Hotărîtoare vor fi în această privinţă

---

[1] N. Chomsky, *Rules and Representations*, p. 32.

[2] Vezi H. Putnam, *Op. cit.*, p. 134.

[3] N. Chomsky, *Recent Contributions to the Theory of Innate Ideas*, în *Op. cit.*, p. 129.

nu succese ştiinţifice izolate, ci descoperiri ce se corelează şi se sprijină reciproc, confirmînd şi articulînd în acelaşi timp ideile directoare ale unuia dintre programele de cercetare rivale. Dincolo de plauzibilitatea lor abstractă şi puterea de atracţie pe care o pot exercita aceste programe prin idealurile de cunoaştere pe care le afirmă şi prin reprezentări generale cu pregnantă coloratură filosofică, numai evoluţiile într-o perioadă mai îndelungată de timp vor putea decide într-o confruntare inaugurată încă din secolul al XVIII-lea, cînd concepţia raţionalistă, nativistă şi respectiv empiristă asupra surselor cunoaşterii au căpătat pentru prima dată un contur mai clar. Chiar şi protagoniştii admit astăzi că cele două direcţii de cercetare, inspirate de opţiuni filosofice în mare parte incompatibile, sînt încă departe de a fi atins stadiul unor teorii ştiinţifice ce pot fi supuse *controlului experienţei* într-un sens strict al acestei expresii. Subliniind că într-un anumit domeniu al cercetării pot să subziste o perioadă relativ lungă de timp teorii empiric echivalente, adică explicaţii alternative ce permit asimilarea şi interpretarea firească a tuturor faptelor cunoscute, Chomsky scoate în evidenţă rolul eminent pe care îl pot avea idealuri de cunoaştere şi reprezentări generale cu privire la natura obiectului cercetării în orientarea muncii ştiinţifice. Căci coexistenţa şi competiţia programelor de cercetare poate fi apreciată, în cele din urmă, drept calea cea mai bună pentru a micşora riscurile pe care le implică concentrarea forţelor într-o singură direcţie ce s-ar putea dovedi greşită. Nu este exclus ca asupra principiilor ce guvernează şi susţin dezacordul să se poată decide abia atunci cînd interogaţiile şi răspunsurile vor fi reformulate în termeni de proprietăţi ale creierului. Fără îndoială că dezvoltarea cercetărilor asupra naturii şi însuşirii limbajului în cadrul celor două programe de cercetare va putea să micşoreze sau să sporească puterea de atracţie a ideilor lor conducătoare[1]. Oricum ar evolua lucrurile, confruntarea actuală dintre programul nativist şi programul behaviorist pune în evidenţă în mod exemplar interacţiunea dintre principii programatice de natură filosofică şi investigaţii empirice în cercetarea originii şi surselor cunoaşterii.

8. Înnăscut şi *a priori*

Ideea cunoaşterii *a priori* sau, mai bine spus, ideea unei componente *a priori* a cunoaşterii, a fost consacrată de Kant. Cum s-a arătat mai sus, abordarea kantiană a problemei cunoaşterii este una transcendentală. Problemele teoriei critice a cunoaşterii sînt

---

[1] Chomsky este optimist în această privinţă. Răspunzînd observaţiei lui Putnam că referirea la structuri înnăscute ar "amîna" doar abordarea unor probleme ce vor trebui să fie rezolvate pînă la urmă tot în cadrele unei teorii a învăţării, el scrie: "Dacă... există strategii generale de învăţare ce dau socoteală de achiziţia cunoaşterii gramaticale, atunci postularea unei reprezentări înnăscute a gramaticii universale nu va «amîna» problema învăţării, ci va oferi, mai degrabă, o soluţie incorectă acestei probleme. Chestiunea în discuţie este una empirică, de adevăr sau fals, şi nu una metodologică, privitoare la stadiile investigaţiei". (*Linguistics and Philosophy*, în *Op. cit.*, p. 192.)

formulate, în genere, ca probleme de drept şi nu ca probleme de fapt. Interogaţia kantiană priveşte posibilitatea unei cunoaşteri date, deja constituite[1]. Întrebarea centrală la care răspunde *Critica raţiunii pure,* prin analiza intuiţiilor pure ale sensibilităţii şi a conceptelor pure ale intelectului, poate fi formulată astfel: cum este posibilă cunoaşterea prin experienţă? Formele *a priori* sînt examinate de Kant drept condiţii necesare ce fac posibilă experienţa în genere. Dincolo de aserţiunea că formele *a priori* sînt constitutive facultăţii noastre de cunoaştere - sensibilităţii şi intelectului - natura şi originea lor nu constituie obiect de cercetare în filosofia critică a cunoaşterii. Unii autori merg chiar mai departe apreciind că pentru Kant problema genezei acestor forme nu se pune nici în afara orizontului de interese al filosofiei transcendentale. "Kant era evident convins că un răspuns la această întrebare din partea ştiinţelor naturii ar fi principial imposibil. În faptul că formele intuiţiei şi categoriile gîndirii nu pot fi constituite prin experienţa individuală, cum au crezut empiriştii, de exemplu Hume şi alţii, Kant a trebuit să vadă dovada constrîngătoare că ele sînt «necesare gîndirii» *(denknotwendig)* şi prin aceasta nu «constituite» în genere, în sensul propriu al cuvîntului, ci date *a priori*"[2].

Un punct de vedere larg acceptat în filosofia analitică contemporană a cunoaşterii este acela că problema cunoaşterii *a priori* priveşte numai întemeierea cunoaşterii, aşadar o chestiunea de drept, şi nu cercetarea originii şi surselor ei, adică o problemă de fapt. Potrivit acestui punct de vedere atributul *a priori* poate fi aplicat în mod legitim numai noţiunilor şi judecăţilor, adică cunoaşterii propoziţionale. Sînt *a priori* acele judecăţi a căror valoare de adevăr poate fi stabilită independent de experienţă în general. Caracteristicile lor distinctive, indicate de Kant - necesitatea şi universalitatea strictă - se explică tocmai prin faptul că ele pot fi întemeiate fără a ţine seama de materia cunoaşterii sensibile. Autorii care dau acest înţeles expresiei "cunoaştere *a priori*" vor susţine, desigur, că nu există nici o corelaţie între conceptele cunoaştere *a priori* şi cunoaştere înnăscută. Dacă aceste concepte au apărut totuşi corelate, ba chiar indisociabile, în teorii raţionaliste clasice, cum sînt cele formulate de Descartes şi Leibniz, aceasta nu ar fi decît o ilustrare a incapacităţii gînditorilor vremii de a distinge clar şi net abordarea problemei cunoaşterii ca problemă de drept şi ca problemă de fapt. De fapt, conceptul cunoaştere *a priori* ar avea sens numai cu referire la întemeierea sau justificarea cunoaşterii. Căci problema cunoaşterii *a priori* este problema explicării posibilităţii de a întemeia o opinie independent de experienţă. O cunoştinţă este *a priori* dacă şi numai dacă ea poate fi întemeiată independent de experienţă în genere. A afirma că o anumită cunoştinţă este *a priori* nu ne spune, în acest caz, nimic despre sursele ei, despre modul cum ia naştere. Caracterizarea cunoaşterii drept *a priori* şi respectiv înnăscută înseamnă, aşadar, caracterizarea cunoaşterii din puncte de vedere esenţial diferite. "A spune, prin urmare, că un element al cunoaşterii este *a priori* înseamnă a spune ceva despre

---

[1] "Pentru a cuprinde într-o formulă toate cele spuse pînă acum, este necesar, mai întîi, să reamintim cititorului că aici nu este vorba de felul în care ia naştere experienţa, ci despre ceea ce se află în ea. Prima problemă aparţine psihologiei empirice şi nu ar putea să primească elaborarea cuvenită în afara celei de a doua, care priveşte critica cunoaşterii şi mai ales a intelectului". (Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, Editura ştiinţifică şi enciclopedită, Bucureşti, 1987, p. 101.)

[2] K. Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennen*, Piper Verlag, München, Zürich, 1973, p. 19.

justificarea lui, în timp ce a spune că o opinie este înnăscută înseamnă a spune ceva cu privire la cauza sau geneza ei"[1]. Faptul că cele două noţiuni - cunoaştere *a priori* şi cunoaştere înnăscută - vor putea avea utilizări legitime doar în contexte diferite - în contextul întemeierii şi respectiv în contextul genezei - ar fi probat printr-o consideraţie elementară: calitatea unei cunoştinţe de a fi înnăscută nu probează valoarea ei de adevăr, în afara cazului în care adevărul ideilor înnăscute este asigurat prin veracitatea divină. "Dar dacă calitatea de a fi înnăscută a unei opinii nu afectează în nici un fel şansele ei de a fi adevărată, atunci este nechibzuit să încercăm a explica cum este justificată cunoaşterea *a priori* a persoanei A că *p* spunînd despre această opinie că este înnăscută; căci a explica cum se justifică ceva trebuie, pînă la urmă, să implice o încercare de a dovedi adevărul acestui ceva. Pentru a formula lucrurile altfel, discuţia despre calitatea de a fi înnăscut este adecvată în contextul descoperirii, dar nu în contextul justificării; iar problema cunoaşterii *a priori* se pune în întregime în contexte de justificare"[2].

O asemenea distincţie netă între cercetarea ştiinţifică a genezei cunoaşterii şi analiza filosofică nu este însă general acceptată. Biologii, etologii sau psihologii cu un larg orizont teoretic şi interese filosofice cad astăzi de acord că cercetările specializate asupra modului cum se constituie facultăţile şi structurile noastre cognitive în istoria speciei sau în dezvoltarea mintală a individului pot întemeia aserţiuni filosofice semnificative cu privire la determinante sau componente *a priori* ale cunoaşterii. Dacă pînă şi creatorul filosofiei transcendentale a formulat unele consideraţii cu privire la sursele cunoaşterii, consideraţii solidare cu o reprezentare generală asupra a ceea ce este dat doar prin natura facultăţilor noastre sau, dimpotrivă, derivat din materia sensibilă, este firesc ca asemenea idei să capete o dezvoltare sistematică la acei autori contemporani care urmăresc în mod programatic să aducă o contribuţie la ceea ce s-a numit *epistemologie descriptivă.*

Contribuţia lui Chomsky este, cum am văzut, tocmai una de acest tip. Teoria lui despre cunoaşterea înnăscută a limbajului, o teorie apropiată temei raţionaliste clasice a ideilor înnăscute, poate fi caracterizată şi ca o teorie despre ceea ce este *a priori* din punct de vedere psihologic, adică despre ceea ce precedă în timp învăţarea din experienţă a unei limbi şi face cu putinţă o asemenea învăţare[3].

O încercare remarcabilă de a determina şi cerceta componenta *a priori* a cunoaşterii noastre despre lume a fost întreprinsă de unul dintre cei mai cunoscuţi cercetători contemporani ai comportamentului, austriacului Konrad Lorenz.

Lorenz porneşte de la supoziţia că orice proces de cunoaştere este o funcţie a creierului şi conchide că acest proces va trebui să fie descris şi explicat drept un produs al evoluţiei biologice. Cunoaşterea este produsul funcţionării unor dispozitive, mecanisme şi structuri care s-au constituit în procesul apariţiei speciei *homo sapiens.* Lorenz are în vedere nu numai structura specifică a organelor de simţ ale omului, ci şi toate acele structuri categoriale ale gîndirii care mediază trecerea de la informaţia primară pe care ne-o oferă simţurile la cunoştinţe propriu-zise despre lume. "«Ochelarii formelor gîndirii

---

[1] Vezi St. P. Stich, *Introduction*, în *Op. cit.*, p. 17.

[2] W. D. Hart, *Innate Ideas and A Priori Knowledge*, în (ed.) St. P. Stich, *Op. cit.*, p. 109.

[3] Vezi N. Chomsky, *Recent Contributions to the Theory of Innate Ideas*, în *Op. cit.*, p. 127.

şi intuiţiei noastre», cum sînt cauzalitatea, substanţialitatea, spaţiul şi timpul sînt funcţii ale organizării neurosenzoriale care au luat naştere în slujba conservării speciei"[1]. Epistemologia evoluţionistă a lui Lorenz se constituie în procesul examinării consecinţelor acestui mod de a aborda cercetarea premiselor biologice ale cunoaşterii. Prin raportare la filosofia critică a lui Kant, dar şi prin distanţare faţă de conceptul cunoaşterii *a priori* a idealismului transcendental, Lorenz apreciază că toate acele dispozitive, mecanisme şi structuri proprii speciei care fac posibilă cunoaşterea despre lume a omului ar putea fi caracterizate drept *a priori* într-un sens genetic şi, prin urmare, descriptiv al termenului. Cercetarea cu metodele ştiinţei naturii a acestor dispozitive, mecanisme şi structuri este, din punctul de vedere al lui Lorenz, cercetarea unor condiţii *a priori* ce fac posibilă experienţa.

> Într-un articol publicat deja în anul 1941 şi intitulat în mod semnificativ *Doctrina lui Kant despre a priori în lumina biologiei actuale*[2], Lorenz va susţine că mintea omului, cu categoriile şi formele sale de intuire, este produsul evoluţiei biologice. Aceste categorii şi forme ar fi fost cu totul altele dacă, datorită unor factori contingenţi, sistemul nervos şi creierul nostru ar fi căpătat o cu totul altă structură. Aceasta este o consecinţă ce rezultă cu necesitate din extinderea concepţiei evoluţioniste asupra minţii omului. Din această perspectivă, marea descoperire a lui Kant ne apare a fi aceea că gîndirea, ca şi percepţia, iau naştere în anumite cadre ce preced orice experienţă individuală. Biologul din zilele noastre le socoteşte mutaţii adaptative, promovate de selecţia naturală, la fel ca şi structurile organice. Lorenz formulează ceea ce a numit "o interpretare naturalistă a *raţiunii pure* a lui Kant" în termenii următori: "Dacă cunoaştem modurile de reacţie înnăscute ale organismelor subumane, atunci ipoteza că *a priori*-ul se sprijină pe diferenţieri ereditare ale sistemului nervos central dobîndite în istoria speciilor... ce determină dispoziţii ereditare de a gîndi în cadrul anumitor forme este extrem de evidentă... Adecvarea a ceea ce este *a priori* lumii reale derivă tot atît de puţin din experienţă ca şi adecvarea aripioarei peştilor proprietăţilor apei. După cum forma aripioarei este dată «*a priori*» înaintea oricărei confruntări individuale a peştelui cu apa şi face abia posibilă această confruntare, tot aşa stau lucrurile şi cu formele noastre de intuire şi cu categoriile în relaţia lor cu confruntarea noastră cu lumea exterioară prin mijlocirea experienţei. La animale putem găsi preformări mult mai speciale şi mai limitate ale experienţelor lor posibile şi credem că putem indica înrudiri funcţionale strînse şi probabil şi cauzale între *a priori*-ul animal şi *a priori*-ul nostru omenesc".

La fel ca şi un instrument, care funcţionează numai în măsura în care se potriveşte materiei asupra căreia se exercită, şi ochiul, urechea, creierul omului, categoriile gîndirii funcţionează numai în măsura în care sînt adecvate structurii lumii în care trăim. Şi dacă mecanismele şi structurile de cunoaştere ale speciei se potrivesc lumii în care trăieşte omul, aceasta se datoreşte faptului că ele au fost reţinute de selecţie drept adaptări la această lume. Spre deosebire de ceea ce se învaţă în experienţa individuală, ele sînt *preadaptate* structurilor realităţii. Formele pe care le numeşte Lorenz *a priori*

---

[1] K. Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels*, p. 17.

[2] În *Blätter für Deutsche Philosophie*, vol. 15, 1941. Lorenz va caracteriza poziţia lui epistemologică antiempiristă, într-o discuţie cu J. Piaget, în termenii următori: "Eu sînt discipolul bătrînului meu coleg de la Königsberg, adică a lui Kant, şi caut să traduc categoriile lui Kant în termeni biologici sub formă de ineitate". (*Teorii ale limbajului. Teorii ale învăţării*, p. 416.)

trebuie să fie cel puţin parţial în concordanţă cu structurile lumii reale. O probează faptul elementar dar fundamental că numai o asemenea concordanţă a făcut cu putinţă conservarea speciei. În măsura în care acest acord sau această adecvare este un fapt de experienţă, cel care respinge explicaţia pe care i-o dă epistemologia evoluţionistă va trebui să propună o altă explicaţie. Modalitatea de abordare a cercetării cunoaşterii pe care a inaugurat-o Lorenz este numită şi "epistemologie bazată pe ideea selecţiei naturale". Ea este dezvoltată de autori care cred că principiul selecţiei naturale este în măsură să ofere o explicaţie neteleologică tuturor proceselor orientate spre scop din univers. Cunoaşterea în toate formele ei poate fi privită ca un asemenea proces care comportă trei elemente esenţiale: 1) mecanisme pentru introducerea variaţiilor; 2) procese de selecţie; 3) mecanisme de păstrare şi propagare a variaţiilor selectate[1].

Ca şi Chomsky, Lorenz asociază cunoaşterea *a priori* cu cea înnăscută în măsura în care califică drept *a priori* dispozitive şi structuri de cunoaştere care au apărut cu mutaţii întîmplătoare şi au devenit apoi determinări distinctive ale speciei prin acţiunea selecţiei naturale. În opoziţie cu Chomsky, pentru care aşa-numita *gramatică universală* este o cunoaştere înnăscută, preconstituită, activată de stimulările ambianţei într-un anumit stadiu al maturizării biologice, Lorenz susţine însă că numai forma cunoaşterii ţine de înzestrarea genetică a speciei. Dacă concepţia lui Chomsky asupra cunoaşterii înnăscute şi *a priori* este de inspiraţie carteziană, cum subliniază de altfel adesea lingvistul american, punctul de vedere al lui Lorenz aduce aminte de cel kantian în măsura în care doar formele ce fac posibilă cunoaşterea sînt caracterizate ca înnăscute şi, în acest sens, date înainte şi independent de experienţă. Cunoaşterea, în sensul deplin al cuvîntului, se constituie prin organizarea materiei oferite de către simţuri prin aceste forme. Conceptul cunoaşterii *a priori* propus de Lorenz va putea fi calificat, prin urmare, drept o interpretate biologică a conceptului kantian al cunoaşterii *a priori*. O asemenea interpretare merge mînă în mînă cu interpretarea psihologică a acestui concept central al filosofiei critice a cunoaşterii.

> "Este o intuiţie clară şi aproape evidentă că ideea cunoaştere *a priori* a lui Kant poate fi interpretată în mod psihologic (şi a fost uneori interpretată în acest fel; uneori chiar de Kant şi în mod sigur de Fries). Adică, interpretarea noastră a evenimentelor în termenii cauzalităţii (de exemplu) poate să fie pur şi simplu psihologică sau datorată structurii creierului, fără să fie în mod necesar validă în sensul lui Kant; ...toţi autorii citaţi aici de Campbell, inclusiv eu, au subliniat că noi putem reinterpreta *a priori*-ul lui Kant astfel încît să însemne nu «în mod obiectiv valid», ci «anterior experienţei simţurilor»"[2].

Totodată, această abordare naturalistă, care identifică ceea ce este *a priori* cu ceea ce este înnăscut în cunoaştere, reprezintă o distanţare clară faţă de conceptul kantian. Într-adevăr, pentru Kant tot ceea ce cunoaştem *a priori*, independent de experienţă, are atributul necesităţii. Dimpotrivă, pentru Lorenz structurile *a priori* ale cunoaşterii sînt produsul selelcţiei naturale şi, ca stare, ele sînt accidentale, lipsite de atributul necesităţii.

---

[1] Vezi D. T. Campbell, *Evolutionary Epistemology*, în (ed.) P. A. Schilpp, *The Philosophy of Karl Popper*, vol. I, Open Court, La Salle, Illinois, 1974, p. 420 şi urm.

[2] K. R. Popper, *Campbell on the Evolutionary Theory of Knowledge*, în (ed.) P. A. Schilpp, *Op. cit.*, pp. 1063-1064.

Naturalistul german o spune cu deplină claritate: "Organizarea organelor de simţ şi a nervilor care îngăduie fiinţelor vii să se orienteze în lume a luat naştere în confruntare cu şi în procesul adaptării la acea realitate care va fi resimţită intuitiv de noi ca spaţiu fenomenal. Ea este, aşadar, «*a priori*» pentru individ în măsura în care este şi trebuie să fie dată înaintea oricărei experienţei, pentru ca experienţa să fie posibilă. Funcţia ei este însă istoric condiţionată şi nu este necesară pentru gîndire *(denknotwendig)*\..."[1]. *A priori*-ul în sens kantian, teoria despre ansamblul condiţiilor universale şi necesare ale oricărei experienţe posibile, se dizolvă astfel, din perspectiva biologului, cum se dizolvă şi din perspectiva fizicianului teoretician, în particular a fizicianului cuantelor, care este condus la concluzia că materia dată de sensibilitate poate şi trebuie să fie organizată şi prin alte categorii decît cele ale gîndirii comune sau ale fizicii clasice. Din punctul de vedere al epistemologiei evoluţioniste, dispozitivele şi structurile de cunoaştere sînt înnăscute şi, în acest sens, ele sînt ontogenetic *a priori*. Ele sînt dobîndite însă în istoria speciei şi pot fi calificate, prin urmare, drept filogenetic *a posteriori*.

Karl Popper crede că această perspectivă biologică evoluţionistă cu privire la primatul elementului *a priori* faţă de ceea ce ne este dat prin stimularea senzorială în constituirea cunoaşterii poate să primească o generalizare epistemologică semnificativă: "Aş spune: *toate ipotezele, toate teoriile sînt din punct de vedere genetic, potrivit modului cum s-au născut, a priori,* fie că sînt formulate mai devreme sau mai tîrziu, fie că sînt parte a istoriei speciilor sau parte a vieţii noastre individuale. Trebuie să facem doar clar *că filosoful Kant s-a înşelat cînd a socotit că tot ce este a priori trebuie să fie adevărat. A priori* sînt ipotezele: ele pot să fie false. Un exemplu tipic: un copil nou născut aşteaptă să fie îngrijit. Aceasta poate să fie o eroare tragică: în acest caz copilul moare. *A priori*-ul a fost desigur împlîntat în genom pe temeiuri bune, dar nu există nici o garanţie că aşteptarea se împlineşte"[2].

Epistemologia de orientare nativistă a fost caracterizată, pe drept cuvînt, ca cea mai simplă teorie a cunoaşterii *a priori*. O altă orientare naturalistă în filosofia contemporană a cunoaşterii, epistemologia genetică a lui Jean Piaget, întemeiată în primul rînd pe cercetări de psihologie genetică, disociază *a priori*-ul de înnăscut şi urmăreşte să-i restituie celui dintîi atributele tradiţionale ale universalităţii şi necesităţii. Prin această intenţie, epistemologia genetică se apropie mai mult de epistemologia aprioristă clasică, chiar dacă Piaget a respins din capul locului absolutismul apriorismului kantian, cu deosebire întemeierea transcendentală a ideii cunoaşterii *a priori*. În timp ce Chomsky a construit o teorie a limbajului ce poate fi caracterizată drept o încercare de întemeiere pozitivă a unor intuiţii ale raţionaliştilor secolului al XVII-lea, cum sînt ideile înnăscute şi universalele lingvistice, epistemologia genetică, dincolo de intenţiile declarate ale creatorului ei, ar putea fi înfăţişată ca o tentativă de a elabora din punct de vedere psihologic una din distincţiile fundamentale ce stau la baza filosofiei critice a lui Kant, şi anume distincţia dintre două surse ale cunoaşterii, una sensibilă şi alta pură.

S-a observat că identificarea *a priori*-ului cu înnăscutul, caracteristică pentru epistemologia evoluţionistă, este de inspiraţie carteziană şi nu kantiană. "Interpretarea *a*

---

[1] K. Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels*, p. 20.

[2] K. R. Popper, K. Lorenz, *Die Zukunft ist offen*, Piper Verlag, München, Zürich, 1985, pp. 30-31.

priori-ului kantian de către reprezentanţii epistemologiei evoluţioniste aş caracteriza-o drept o *reinterpretare carteziană a apriori-ului kantian.* Se procedează ca şi cum cunoştinţele *a priori,* în sensul lui Kant, ar fi acelaşi lucru cu *ideae innate* ale lui Descartes (şi a altor raţionalişti metafizici). Conceptul *a priori* încetează să fie un concept epistemologic; el devine o trăsătură a *capacităţilor* sau *dispoziţiilor*"[1].

Pe baza acestei distincţii, Piaget propune ceea ce am putea numi o explicaţie genetică a ideii conexiunii necesare. Pornind de la supoziţia că întreaga noastră cunoaştere se trage din două surse distincte, Piaget contrastează *enunţurile empirice,* acele enunţuri care nu pot fi nici formulate, nici întemeiate, independent de informaţiile despre stările reale pe care ni le furnizează simţurile, cu enunţuri pe care le numeşte *logico-matematice.* Asemenea enunţuri, cum ar fi enunţul "Numărul elementelor unei colecţii nu se schimbă o dată cu schimbarea ordinii în care sînt dispuse elementele", reprezintă evidenţe ale gîndirii comune. Cercetările psihogenetice ne indică însă că ele se constituie şi devin evidente abia pe o anumită treaptă a dezvoltării mintale individuale. Una din temele principale ale epistemologiei lui Piaget este elaborarea unei explicaţii genetice şi psihologice, aşadar psihogenetice, a unor asemenea relaţii elementare care sînt resimţite introspectiv drept necesare, sînt valabile pentru orice obiecte reale sau posibile şi au, în acest sens, atributele necesităţii şi universalităţii. Elaborarea psihogenetică a ideii conexiunii necesare se sprijină pe două distincţii care ocupă o poziţie centrală în epistemologia lui Piaget, şi anume distincţia dintre experienţa logico-matematică şi experienţa fizică şi, respectiv, dintre cunoaşterea logico-matematică şi cea fizică. În vocabularul lui Piaget, cuvîntul *experienţă* este utilizat într-un sens foarte larg pentru a desemna orice interacţiune dintre subiectul şi obiectul cunoaşterii. Interacţiunile subiect-obiect sînt examinate din punctul de vedere al psihologiei inteligenţei, o disciplină al cărui obiect de cercetare îl constitie acţiunile reale sau interiorizate ale subiectului asupra obiectului, cu deosebire constituirea diferitelor scheme de coordonare a acestor acţiuni. Din acest punct de vedere, trăiri cum ar fi "sentimentul de necesitate" ce întovărăşeşte anumite enunţuri sînt calificate drept reflexe în cîmpul conştiinţei a unor structuri inconştiente ale coordonării acţiunilor, acţiuni ce sînt efective în etapele iniţiale ale dezvoltării mintale şi devin, apoi, acţiuni interiorizate. Întrebarea pe care trebuie să şi-o pună cercetătorul ar putea fi, aşadar, formulată astfel: care este acea structură a coordonării acţiunilor interiorizate ale subiectului căreia îi corespunde sentimentul de necesitate ce întovărăşeşte enunţurile logico-matematice, enunţuri de felul celui amintit mai sus?

Răspunsul pe care îl propune Piaget porneşte de la distincţia dintre acţiuni logico-matematice şi acţiuni fizice, dintre experienţa logico-matematică şi experienţa fizică. Distincţia vizează două componente inseparabile ale acţiunilor (efective sau interiorizate) ale subiectului asupra obiectelor. Primele, acţiunile logico-matematice, acţiuni cum sînt clasarea sau ordonarea, nu modifică caracteristicile de stare, calitative ale obiectelor. Ele se aplică tuturor obiectelor, independent de proprietăţile lor specifice. Acţiunile fizice reprezintă, dimpotrivă, acea componentă a acţiunilor care determină transformări ireversibile ale proprietăţilor de stare ale obiectelor. Exemple de asemenea acţiuni sînt frecarea unui obiect de altul, presarea unui obiect, topirea, oxidarea etc. Distincţia dintre

---

[1] W. Stegmüller, *Op. cit.*, p. 31.

componente logico-matematice şi fizice ale acţiunilor priveşte, prin urmare, caracterul reversibil şi respectiv ireversivil al transformărilor pe care le produc acestea asupra obiectelor cărora li se aplică. Acţiunile logico-matematice sînt acţiunile ce au caracteristica reversibilităţii sau, altfel spus, acţiunile ce pot fi compuse reversibil. De exemplu, rezultatele unei acţiuni practice sau interiorizate de ordonare, seriere sau punere în corespondenţă a unei mulţimi de obiecte pot fi anulate prin compunerea lor cu acţiuni de acelaşi tip dar cu sens invers. Vom spune că acţiunile logico-matematice au un caracter atemporal. Dimpotrivă, acţiunile fizice au un caracter temporal în măsura în care efectele lor nu pot fi anulate. Spre deosebire de acţiunile logico-matematice, ele produc modificări ireversibile ale unor caracteristici de stare ale obiectelor, cum sînt mărimea, greutatea, duritatea, starea de agregare, compoziţia chimică etc. Piaget susţine că în dezvoltarea mintală a individului, odată cu interiorizarea acţiunilor şi cu compunerea reversibilă a acţiunilor, care marchează apariţia operaţiilor logico-matematice[1], experienţa logico-matematică se desprinde de cea fizică. În stadiile finale ale dezvoltării mintale individuale, experienţa logico-matematică generează o cunoaştere logico-matematică ce se exprimă prin relaţii între simboluri ce desemnează obiecte oarecare, numai posibile, în timp ce experienţa fizică, *experienţa* în sensul curent al termenului, este sursa cunoaşterii fizice, o cunoaştere ce nu poate fi dobîndită decît prin acţiuni ce modifică proprietăţile de stare ale obiectelor. Dezvoltarea mintală reprezintă o disociere treptată a formei de conţinut, a experienţei logico-matematice de experienţa fizică. Etapele acestei disocieri, pe care psihologia genetică le caracterizează drept stadii ale dezvoltării mintale (etapa coordonărilor sensorimotorii, a gîndirii preoperatorii şi a gîndirii operatorii concrete), constituie preistoria operaţiilor logico-matematice formale. În etapa finală a dezvoltării mintale forma cunoaşterii se separă pe deplin de conţinutul ei. Enunţurile logico-matematice sînt enunţuri despre relaţii proprii tuturor obiectelor reale sau numai posibile, adică gîndite, enunţuri ce au atributul necesităţii. Astfel compunerea operaţiei formale de împărţire a unui întreg în părţi cu operaţia inversă de reunire a părţilor are ca rezultat enunţul necesar: "Întregul este egal cu suma părţilor". Determinarea invarianţilor operaţiilor formale, pe care le exprimă acest enunţ sau enunţul "Schimbarea formei unui obiect nu-i modifică cantitatea de substanţă, greutatea sau volumul" permite subiectului să cunoască relaţii ce sînt independete de caracteristicile calitative ale obiectelor considerate, să formuleze anticipări care au atributul necesităţii[2].

În măsura în care cercetările psihogenetice întemeiază distincţia dintre experienţa logico-matematică şi fizică, respectiv dintre cunoaşterea logico-matematică şi fizică, ele relevă existenţa a două surse distincte ale cunoaşterii: constatările perceptive şi schemele de coordonare a acţiunilor. Noi căpătăm cunoştinţe despre ceea ce constituie obiecte ale experienţei, despre *o natură în genere,* cum ar spune Kant, prin operaţii logico-matematice. Căpătăm cunoştinţe despre realitatea concretă, despre natura propriu-zisă, prin constatarea rezultatelor acţiunilor fizice. Cunoaşterea logico-matematică este o cunoaştere *a priori* deoarece este o cunoaştere independentă de experienţa fizică, de *experienţă* în sensul curent al termenului. Această cunoaştere face posibilă orice

[1] Din punctul de vedere al psihologiei genetice, gîndirea este acţiune interiorizată şi coordonarea acţiunilor interiorizate, iar operaţiile logico-matematice sînt scheme de coordonare ale acţiunilor susceptibile de compunere reversibilă.

[2] Pentru dezvoltări, vezi J. Piaget, *Introduction a l'épistémologie génetique*, tome I, P.U.F., Paris, 1950 şi J. Piaget, *Biologie et conaissance*, Gallimard, Paris, 1967.

cunoaştere fizică. Există cunoaştere logico-matematică independent de cunoaşterea fizică. Nu există, dimpotrivă, cunoaştere fizică fără cunoaştere logico-matematică. Acordul sistematic dintre anticipările logico-matematice şi constatările bazate pe datele simţurilor s-ar explica prin împrejurarea că experienţa logico-matematică şi fizică se constituie într-un proces treptat de diferenţiere dintr-o rădăcină comună. Experinţa fizică este o sursă a cunoaşterii, dar ea nu este sursa întregii cunoaşteri, sau altfel spus, nu este unica sursă a cunoaşterii. Analogiile schematice dintre asemenea concluzii ale epistemologiei genetice şi teme centrale ale *Criticii raţiunii pure* - distincţia dintre conţintul şi forma cunoaşterii, ideea unei cunoaşteri pure, *a priori* - sînt izbitoare. Nu este de aceea, poate, nepotrivit să spunem că prin unele din concluziile ei teoria lui Piaget ni se înfăţişează ca o încercare de elaborare psihologică a ideii kantiene a cunoaşterii *a priori.* Nu trebuie să pierdem din vedere, pe de altă parte, că în dezvoltarea mintală individuală graniţa dintre cunoaşterea empirică şi anticiparea logico-matematică, dintre ceea ce subiectul cunoaşte *a posteriori* şi respectiv *a priori,* se deplasează în procesul construcţiei, pe paliere succesive, a structurilor operatorii ale subiectului. Ceea ce reprezintă o anticipare necesară a experienţei fizice într-o etapă a dezvoltării mintale nu este o cunoştinţă *a priori* în etapa precedentă.

> Iată un experiment privitor la ireversibilitatea amestecului, care susţine această concluzie. În două compartimente ale unei cutii despărţite printr-un perete au fost aşezate un număr egal de bile de culori diferite. Apoi s-a îndepărtat peretele şi s-a pus în acţiune un mecanism ce agită cutia şi provoacă astfel amestecul bilelor. Subiecţii experienţei, copii de vîrste diferite, vîrste ce reprezintă, statistic vorbind, etape diferite ale dezvoltării mintale, sînt întrebaţi dacă prin agitarea cutiei se va reveni vreodată la situaţia iniţială, cu alte cuvinte dacă acest amestec este reversibil sau nu. Răspunsurile arată că subiecţii din grupa mică aşteaptă să se producă revenirea la starea iniţială, cei din grupa mijlocie o consideră drept foarte puţin probabilă, dar nu imposibilă în timp ce copiii din grupa mare afirmă din capul locului că revenirea la starea iniţială nu este posibilă. Mai mult decît atît, dacă printr-un truc ce nu este sesizat de subiecţii acestui experiment se realizează revenirea la starea iniţială, atunci copiii din grupa mare, spre deosebire de cei din grupa mică şi mijlocie, resping această revenire drept imposibilă şi încearcă să descopere intervenţia camuflată prin care a fost produs acest rezultat. Ireversibilitatea unui amestec se constituie, aşadar, drept o cunoaştere *a priori,* o anticipare necesară a constatărilor perceptive, într-o etapă mai avansată a dezvoltării mintale, etapa în care se construiesc structurile operatorii[1].

Cercetările de psihologie genetică ar releva, prin urmare, existenţa unui *a priori* funcţional, a unei cunoaşteri *a priori* rezultată din funcţionarea unor structuri ce se construiesc treptat în dezvoltarea mintală individuală, o dezvoltare orientată spre atingerea acelei stări finale pe care o reprezintă echilibrul operator. Creatorul epistemologiei genetice admite că este "profund kantian", dar subliniază că ceea ce numeşte kantianismul său "nu este static: categoriile nu sînt date gata făcute de la

---

[1] Vezi, de exemplu, B. Inhelder, J. Piaget, *La genèse de l'idée de hazard chez l'enfant*, P.U.F., Paris, 1951.

început; este, mai degrabă, un kantianism dinamic, în care fiecare categorie deschide noi posibilităţi, ceea ce este total diferit"[1].

Conceptul cunoaştere *a priori* al epistemologiei genetice se delimitează nu numai de conceptul tradiţional, kantian, dar şi de încercările contemporane de a-l recupera dintr-o perspectivă biologică, acea perspectivă din care *a priori*-ul se identifică cu înnăscutul. Piaget s-a exprimat clar în ceea ce priveşte raportul dintre conceptul cunoaşterii *a priori* al epistemologiei genetice şi înţelegerea biologică *a apriori*-ului propusă de Lorenz: "I-am spus, aşadar, lui Lorenz: «Dumneavoastră reţineţi din Kant, mai înainte de toate, ideea prealabilului - ceea ce condiţionează experienţa - şi sînt întru totul de acord cu acest antiempirism, dar sacrificaţi necesitatea, în măsura în care această ineitate nu ar fi decît specifică. Insist, în ceea ce mă priveşte, asupra necesităţii... Din acest punct de vedere echilibrarea este construirea de structuri în final închise, care se compun autonom, ca un grup în domeniul matematicilor». Cu alte cuvinte, îl lăudam pe Lorenz pentru prudenţa lui în legătură cu categoriile kantiene, dar găseam, în acelaşi timp, că delimitarea prealabilă pare secundară; în ce mă priveşte, contest prealabilul în sensul ineităţii structurilor, dar reţin necesitatea în sensul la care m-am referit"[2]. În opoziţi, cu ceea ce numeşte un "nativism masiv", Piaget susţine că pornind de la înzestrarea genetică sînt necesare noi reglări şi coordonări, ce se construiesc pe paliere succesive, pentru a crea structurile operatorii şi acele anticipări necesare, *a priori* ale oricărei experienţe posibile ce fac posibilă cunoaşterea fizică, în forma ei dezvoltată. "Originea endogenă a cunoştinţelor constituie, aşadar, punctul meu de convergenţă cu Lorenz, dar o divergenţă mi se pare că subsistă în necesitatea de a substitui ineităţii un mecanism de continue reconstrucţii şi de construcţii lărgite prin autoreglare sau autoorganizare..."[3] Într-o dublă confruntare cu epistemologia empiristă şi cu o epistemologie raţionalistă de orientare nativistă, cum este cea a lui Chomsky, Piaget va caracteriza propria sa poziţie drept *constructivistă*[4]. Este abordarea ce caută explicaţia biologică a construcţiilor cognitive nu doar în ereditate, ci încă într-o măsură mai mare în autoreglare, autoreglare ce este socotită o caracteristică comună proceselor biologice şi mintale.

Care este baza faptică ce susţine această poziţie epistemologică, în particular conceptul piagetian al cunoaşterii logico-matematice sau al cunoaşterii *a priori*? Cum sînt întemeiate ipotezele formulate în epistemologia genetică cu privire la structuri mintale şi la construcţia lor în etapele succesive ale dezvoltării mintale a individului? Răspunsul lui Piaget este că aceste ipoteze ar fi confirmate de constatări sistematice asupra comportării subiecţilor în situaţiile de viaţă obişnuite şi, îndeosebi, în experimente psihogenetice concepute şi realizate de cercetători. Capacitatea subiecţilor de a realiza anumite anticipări, de a rezolva anumite tipuri de probleme ar constitui indici ale existenţei şi funcţionării unor scheme determinate de coordonare a acţiunilor efective sau

---

[1] Vezi *Teorii ale limbajului. Teorii ale învăţării*, pp. 284-285.

[2] *Ibidem*, p. 417.

[3] *Ibidem*, p. 472.

[4] "Rezultă... că o epistemologie conformă datelor psihogenezei nu poate fi nici empiristă, nici preformistă, nu poate consta decît într-un constructivism, cu elaborare continuă de operaţii şi de structuri noi". (*Ibidem*, p. 99.)

interiorizate ale subiecţilor. Unii dintre criticii lui Piaget au îndoieli cu privire la legitimitatea acestui demers de la observaţii asupra comportării subiectului la ipoteze asupra operaţiilor şi strcturilor mintale care le fac posibile. Îndeosebi Chomsky şi cei care aderă la programul său de cercetare subliniază că, spre deosebire de ipotezele nativiste, ipotezele formulate de Piaget pentru a explica soluţiile pe care le dau copiii de diferite vîrste unor probleme de natură cognitivă nu vor putea fi infirmate de către fapte de observaţie. Ipotezele formulate de Piaget cu privire la scheme de coordonare a acţiunilor caracteristice pentru diferite etape ale dezvoltării mintale şi cu privire la construcţia de noi scheme în trecerea de la o etapă la alta sînt mai de grabă interpretări ale faptelor stabilite prin experimente psihogenetice, decît enunţuri ce se află sub controlul acestor fapte. Se mai poate observa că noţiunile de bază ale psihologiei genetice, noţiuni ca reglare, autoorganizare, echilibru, sînt noţiuni ale teoriei generale a sistemelor. Or, teoria generală a sistemelor este prin excelenţă o teorie interpretativă. Ea trebuie să fie distinsă de ipotezele teoretice ce sînt sub controlul faptelor. Recunoscînd şi subliniind înrădăcinarea biologică a cunoaşterii, Piaget, în opoziţie cu susţinătorii contemporani ai nativismului, utilizează de fapt concepte şi modele explicative antidarwiniste. Nu este de mirare că biologii care s-au pronunţat asupra unor teme ce au constitui obiect de confruntare între Piaget şi Chomsky au manifestat o vizibilă înclinaţie spre punctul de vedere al celui din urmă.

Am caracterizat în mod sumar trei încercări contemporane de a conferi un conţinut conceptului cunoaşterii *a priori* în contextul unor cercetări asupra genezei şi surselor cunoaşterii. Din cele spuse se desprind cîteva concluzii mai generale. Încercarea lui Piaget este foate ambiţioasă în măsura în care dă un sens deosebit dă tare conceptului cunoaşterii *a priori*, un sens mai apropiat de semnificaţia lui tradiţională, kantiană. Enunţurile logico-matematice sînt caracterizate drept enunţuri ce lărgesc cunoaşterea şi posedă, totodată, atributele universalităţii şi necesităţii. Această caracterizare ne aminteşte de enunţurile numite de Kant *sintetice a priori*. Pe de altă parte, cunoaşterea logico-matematică este pentru Piaget o cunoaştere foarte săracă în conţinut în raport cu ceea ce el numeşte cunoaştere fizică, cunoaştere bazată pe experienţa fizică. Îndrăzneala speculativă a teoriei lui Piaget este plătită prin caracterul ei accentuat interpretativ, o trăsătură ce o distinge de construcţii teoretice cu ţeluri explicative susceptibile să fie supuse unui control mai strict al faptelor. Pentru Chomsky, ca şi pentru raţionaliştii secolului al XVII-lea, cunoaşterea *a priori* este pur şi simplu cunoaşterea înnăscută. Universalele lingvistice ce încorporează o asemenea cunoaştere ţin de înzestrarea genetică a speciei. Cunoaşterea înnăscută, acea cunoaştere ce va fi activată o dată cu maturizarea biologică sub influenţa declanşatoare a stimulărilor senzoriale din ambianţă, este o cunoaştere bogată din punctul de vedere al conţinutului. Lingvistul american crede că dacă ipotezele nativiste nu pot fi probate în acelaşi fel ca şi enunţurile matematice, ele pot fi în schimb infirmate de către fapte de observaţie şi experimentale. Am caracterizat nativismul epistemologic de tipul celui propus de Chomsky drept un program de cercetare şi am arătat în ce sens este încă prea devreme să fie formulată o evaluare concludentă în ceea ce priveşte întemeierea empirică a ipotezelor pe care le propune. Pentru Lorenz, ca şi pentru Chomsky, ceea ce noi cunoaştem *a priori* este înnăscut. Lorenz propune însă un concept considerabil mai slab al cunoaşterii *a priori*. Este un concept mai slab şi mai sărac în ceea ce priveşte conţinutul decît cel chomskyan în măsura în care numai structura specifică a aparatului senzorial al omului şi categoriile

gîndirii comune, solidare cu anumite structuri neurofiziologice proprii speciei, sînt înnăscute şi, în acest sens, *a priori.* Structura determinată genetic a aparatului de cunoaştere condiţionează sfera informaţiilor pe care le pot recepta oamenii şi mecanismele de prelucrare a acestei informaţii. Este un concept al cunoaşterii *a priori* mai slab şi în măsura în care dispozitivele, mecanismele şi structurile senzoriale şi intelectuale de prelucrare a informaţiei sînt datorate acelor condiţii accidentale ale ambianţei care au conferit valoare adaptativ unui anumit program genetic şi au asigurat promovarea lui prin selecţie naturală. Desigur că un asemenea concept al cunoaşterii *a priori* va fi mai puţin semnificativ din punct de vedere epistemologic. Conceptul cunoaşterii *a priori* propus de Lorenz se susţine însă astăzi cel mai bine în ceea ce priveşte baza faptică şi întemeierea lui empirică.

Lecturi

1. **R. Descartes**, *Discurs asupra metodei,* partea a IV-a, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1957 şi Editura Academiei, Bucureşti, 1990
2. **R. Descartes**, *Meditaţii despre filosofia primă,* a treia meditaţie, Humanitas, Bucureşti, 1992
3. **J. Locke**, *Eseu asupra intelectului omenesc,* Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1961, vol. I, pp. 13-58, pp. 81-98, vol. II, pp. 229-231, p. 240
4. **D. Hume**, *Cercetare asupra intelectului omenesc,* Editura ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, îndeosebi pp. 98-103, 105-109, 119-124
5. **K. R. Popper**, *Despre sursele cunoaşterii şi ale ignoranţei,* în vol. *Filosoful-Rege?,* Humanitas, Bucureşti, 1992, pp. 107-135
6. **A. Einstein**, *Observaţii asupra teoriei cunoaşterii a lui Bertrand Russell,* în **A. Einstein**, *Cum văd eu lumea?,* Humanitas, Bucureşti, 1992
7. **J. Fodor**, *Fixarea de convingeri şi dobîndirea de concepte,* în *Teorii ale limbajului. Teorii ale învăţării. Dezbaterea dintre J. Piaget şi N. Chomsky,* Editura politică, Bucureşti, 1988, pp. 275-282.
8. **N. Chomsky**, *Despre structurile cognitive şi evoluţia lor,* în acelaşi volum, pp. 117-142.

SECŢIUNEA III

ÎNTEMEIEREA CUNOAŞTERII

Întemeierea sau justificarea a fost caracterizată de epistemologi drept o condiţie sau cerinţă necesară a cunoaşterii. O opinie adevărată reprezintă cunoaştere dacă şi numai dacă este întemeiată. În cartea sa, *The Problem of Knowledge,* una din lucrările de referinţă pentru ceea ce numim astăzi *filosofia analitică a cunoaşterii,* Ayer subliniază locul central al problematicii întemeierii în acest cîmp de preocupări. Ar fi greşit, observă el, să introducem caracterizarea întemeierii epistemice în definiţia cunoaşterii, tot aşa cum ar fi greşit să încorporăm criteriile binelui în definiţia binelui. Totuşi, cele mai multe dezacorduri dintre filosofi privesc caracterizarea cerinţei întemeierii cunoaşterii. O parte considerabilă a literaturii epistemologice contemporane este consacrată acestei problematici. Sînt formulate idei noi sau sînt analizate şi discutate critic teorii consacrate asupra întemeierii cunoaşterii. Reluînd şi dezvoltînd consideraţii formulate în prima secţiune, vom schiţa mai întîi un răspuns la următoarele întrebări: Ce înseamnă a întemeia cunoaşterea? De ce este întemeierea o condiţie sau o cerinţă necesară a cunoaşterii?

1. Precizări conceptuale şi terminologice

Ideea că există o corelaţie între cunoaştere şi întemeiere este o intuiţie curentă. Oamenii sînt în general de acord că o opinie cu privire la fapte va fi apreciată drept parte constitutivă a cunoaşterii sau ştiinţei noastre dacă şi numai dacă avem *temeiuri* sau *raţiuni* în favoarea acestei opinii. Vom spune, aşadar, că cineva posedă cunoaştere, într-un sens mai restrictiv al termenului, numai dacă poate produce temeiuri cu valoare intersubiectivă în sprijinul a ceea ce afirmă. Demersul de apărare sau susţinere a opiniilor prin raportare la temeiuri sau raţiuni este numit *întemeiere* sau *justificare.* Opiniile ce pot fi susţinute în acest fel au calitatea de a fi întemeiate sau justificate. În cele ce urmează, termenii *întemeiere, justificare* şi respectiv *întemeiat, justificat* vor fi utilizaţi ca sinonimi. Vom folosi de preferinţă cuvintele *întemeiere* şi *întemeiat* deoarece termenii *justificare* şi *justificat* sînt în limba română neologisme ce capătă în anumite contexte o nuanţă depreciativă. Unii filosofi din trecut au folosit cuvîntul *fundare* pentru a desemna demersurile ce susţin pretenţia opiniilor de a reprezenta cunoştinţe prin

producerea de temeiuri în sprijinul lor. Tendinţa de a folosi acest din urmă cuvînt exprimă intuiţia, caracteristică teoriilor clasice ale cunoaşterii, că singurul răspuns adecvat la provocarea sceptică este întemeierea tuturor cunoştinţelor prin raportare la un fundament ultim, constituit din cunoştinţe sigure, absolut certe. În măsura în care termenul *fundare* sugerează un demers prin care cunoştinţele sînt pe deplin asigurate şi în acest fel sustrase primejdiei erorii şi oricărei posibilităţi de revizuire, el devine impropriu pentru a desemna procesul producerii temeiurilor în sprijinul opiniilor de îndată ce acceptăm o concepţie failibilistă asupra cunoaşterii. Aşa cum vom vedea, calitatea unei cunoştinţe de a fi întemeiată nu exclude posibilitatea ca ea să fie corectată sau revizuită. Opiniile noastre despre fapte pot fi, în acelaşi timp, întemeiate şi failibile.

Întrebări ca: "Ce înseamnă a întemeia o opinie?", "Ce condiţii trebuie să satisfacă demersul întemeierii?" şi altele de acest fel sînt interogaţii prin excelenţă filosofice într-un dublu sens. Mai întîi, în sensul că ceea ce se caută sînt condiţii sau cerinţe universale ale întemeierii, condiţii pe care trebuie să le satisfacă toate opiniile noastre despre fapte. În al doilea rînd, în sensul că însuşirea unei opinii de a fi întemeiată nu este o însuşire *de facto,* ci o cerinţă a caracterizării opiniilor drept cunoştinţe, adică o normă. Spre deosebire de problematica genezei şi surselor cunoaşterii, problematica întemeierii cunoaşterii acoperă chestiuni de drept şi nu de fapt.

> "Întrebarea dacă o opinie este justificată *din punct de vedere epistemic* şi reprezintă, ca atare, cunoaştere, va fi considerată în analogie cu întrebarea dacă o acţiune este justificată *din punct de vedere moral* şi dacă este, prin urmare, o acţiune *corectă* sau *bună* din punct de vedere moral. Aceasta este ideea de bază a unui al doilea proiect filosofic: a dezvolta o teorie a cunoaşterii înseamnă a dezvolta o teorie normativă a întemeierii sau a justificării epistemice, care este analoagă unei teorii normative a acţiunii morale, aşadar, analoagă eticii. Înseamnă a dezvolta o *etică a opiniei*"[1].

Determinarea a ceea ce este întemeierea, precizarea condiţiilor sau criteriilor care ne îndreptăţesc să calificăm o opinie despre fapte drept întemeiată a fost şi rămîne o problemă centrală în filosofia cunoaşterii. Filosoful nu se interesează, cum am spus, de întemeierea unui tip de opinii privitoare la un anumit gen de fapte, ci de ceea ce înseamnă, în genere, a întemeia în mod raţional o opinie cu privire la fapte.

> "Spun «în general» deoarece problemele cu care este confruntat filosoful aici nu sînt cele specifice, dacă o pretenţie particulară a unui om de ştiinţă, istoric sau a unui specialist în orice altă disciplină merită numele de cunoaştere. Verdictul asupra unor asemenea pretenţii poate fi dat numai de cei ce posedă cunoaşterea specială relevantă sau de cei ce au tehnicile sau cunoaşterea metodologiei adecvate pentru descoperirea adevărului în discuţie. Acelaşi lucru este adevărat chiar şi despre pretenţii de cunoaştere particulare formulate de omul de pe stradă; căci numai cei ce au acces la faptele relevante, pot face inferenţele relevante sau ceva de acest fel, sînt competenţi să judece asemenea pretenţii. Există însă o excepţie importantă. Filosoful poate, datorită înţelegerii pe care o are despre ceea ce este cunoaştere şi despre ceea ce poate fi socotit în general drept cunoaştere, să declare că o anumită pretenţie particulară nu poate reprezenta cunoaştere deoarece nimic de acest fel nu poate reprezenta cunoaştere; condiţiile ce trebuie îndeplinite pentru

---

[1] P. Bieri, *Generelle Einführung*, în (Hrsg) P. Bieri, *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, p. 41.

ca orice pretenţie să poată fi socotită cunoaştere autentică nu sînt pur şi simplu satisfăcute în acest caz"[1].

În sfîrşit, filosoful se întreabă, cu referire la diferite enunţuri sau sisteme de enunţuri, ce justificare are să creadă că ele reprezintă cunoştinţe nu pentru a pune la îndoială ceea ce ştie, ci pentru a pune în lumină unele principii generale privitoare la natura cunoaşterii. Atît în teoriile tradiţionale ale cunoaşterii, cît şi în filosofia analitică contemporană, cunoaşterea este caracterizată, de obicei, drept un rezultat al demersurilor de întemeiere. Trăsătura distinctivă a întemeierii epistemice este relaţia ei internă cu adevărul. Principiul întemeierii epistemice ar putea fi formulat spunînd că vor trebui acceptate drept cunoştinţe numai acele opinii despre fapte în cazul cărora avem bune temeiuri ce sprijină presupunerea că sînt adevărate. Întemeierea este corelată cu ţelul cognitiv care este adevărul. Atunci cînd ne întrebăm cît de bine este întemeiată o anumită opinie am dori, de fapt, să ştim cît de mari sînt şansele ca această opinie să fie adevărată. Conceptele de bază ale unei teorii filosofice a întemeierii epistemice vor fi, aşadar, concepte ca *temei, adevăr, raţionament (inferenţă).* În teoriile clasice ale cunoaşterii, care sînt teorii ale fundării cunoaşterii, acestor concepte li se adaugă conceptul *certitudine.*

S-a observat nu o dată, de la Kant încoace, de către autori care concep filosofia în primul rînd drept critică a cunoaşterii, că întrebarea "Care sînt criteriile acceptării opiniilor despre fapte drept cunoştinţe?" este, pînă la urmă, cea mai fundamentală dintre întrebările pe care şi le poate pune un om cu interese teoretice. În măsura în care îşi propune să precizeze condiţiile întemeierii cunoaşterii în genere, filosofia reprezintă o întreprindere cu obiective mai generale decît metodologiile particulare ale diferitelor discipline sau grupuri de discipline ştiinţifice. Pe un alt plan, o teorie a întemeierii epistemice poate fi socotită mai fundamentală decît o teorie filosofică asupra existenţei, decît o ontologie. Aceasta în sensul că toate opiniile despre lume, nu numai cele ştiinţifice, dar şi cele filosofice, vor fi supuse verdictelor formulate pe baza unei teorii generale despre natura întemeierii şi criteriile universale ale întemeierii epistemice. Filosofia cunoaşterii, ca analiză a condiţiilor cunoaşterii, în primul rînd ca teorie a întemeierii, devine în acest fel instanţa supremă de evaluare a tuturor pretenţiilor de cunoaştere. "Din acest motiv, s-a spus dn epoca modernă că teoria cunoaşterii a înlocuit ontologia în rolul ei ca *prima philosophia,* de «filosofie primă». Teoria filosofică a cunoaşterii, ca etică a opiniei, a preluat rolul instituitorului şi a celui mai înalt judecător al părţii cognitive a culturii"[2].

---

[1] D. W. Hamlyn, *The Theory of Knowledge*, p. 4.

[2] P. Bieri, *Op. cit.*, p. 44.

2. Ce fel de entităţi pot constitui obiect al întemeierii epistemice?

Am afirmat, în spiritul analizei clasice a cunoaşterii, că obiectele evaluării şi întemeierii epistemice sînt opiniile. Limitarea entităţilor ce constituie obiectul întemeierii la opinii şi enunţuri decurge în mod firesc din corelaţia internă dintre întemeiere şi adevăr. Nu pot constitui obiect al evaluării şi întemeierii epistemice decît entităţi susceptibile să fie adevărate. În opoziţie cu opiniile, trăirile, stările noastre subiective nu pot constitui de aceea obiect al întemeierii. Mulţi filosofi din trecut şi din zilele noastre limitează domeniul întemeierii la aşa-numitele opinii propoziţionale, opinii ce reprezintă descrieri lingvistice ale unor realităţi intersubiectiv accesibile.

> "Dacă ceva îmi apare acum ca *F*, dar puţin mai tîrziu mi se pare că ar fi trebuit să spun că îmi apare ca *G*, nu rezultă că nu am avut dreptate în primul caz spunînd că îmi apare ca *F*. Dacă corectez relatările unora din experienţele mele private aceasta nu se întîmplă deoarece noi dovezi sînt disponibile, ci fiindcă reflecţia asupra situaţiei face adecvată decizia că experienţa este mai degrabă *G* decît *F*. S-ar putea să-mi dau seama în acest fel că ceea ce simt este o durere şi nu doar o mîncărime... Dacă ceva îmi apare *F* aceasta nu poate fi altfel şi eu sînt autoritatea care decide dacă lucrurile stau aşa sau altfel. Altcineva poate să se îndoiască că ceva mi-a apărut ca *F*, dar el trebuie în cele din urmă să accepte autoritatea mea"[1].

Dacă obiectele evaluării şi întemeierii epistemice sînt limitate în acest fel, atunci rezultă în mod firesc că întemeierea reprezintă o condiţie a cunoaşterii într-un sens restrictiv al termenului, adică o condiţie a cunoaşterii propoziţionale, explicite. Autorii care utilizează cuvîntul *cunoaştere* în acest sens restrictiv admit, desigur, că întemeierea nu este o condiţie a cunoaşterii în sensuri mai largi, mai tolerante ale termenului. Astfel *cunoaşterea înnăscută,* în accepţia pe care Chomsky şi alţi autori o dau acestei expresii, nu va fi ţinută să satisfacă condiţia întemeierii. Aceasta nu înseamnă altceva decît că ceea ce desemnăm prin expresia *cunoaştere înnăscută* nu reprezintă cunoaştere propoziţională, aşadar cunoaştere în sensul strict al termenului. Prin urmare, dacă numai opiniile propriziţionale constituie obiect al întemeierii şi dacă întemeierea reprezintă o cerinţă necesară a cunoaşterii, atunci nu va exista ceva de felul cunoaşterii înnăscute. Dealtfel Chomsky avertiza asupra faptului că ceea ce el numeşte cunoaşterea limbajului nu este *cunoaştere* în sensul strict pe care îl dau termenului mulţi epistemologi şi aceasta, în primul rînd, deoarece în acest caz nu este satisfăcută condiţia întemeierii[2]. Noi folosim însă adesea cuvîntul *cunoaştere* în sensuri mai vagi, mai tolerante, sensuri corelate cu existenţa unor structuri mintale specifice sau chiar a unor dispoziţii de comportare. În aceste sensuri, cunoaşterea poate fi inconştientă, adică inaccesibilă conştiinţei. Spunem, de exemplu, că un copil mic cunoaşte (ştie) ceva atunci cînd anticipează apariţia unui obiect ascuns în spatele unui ecran sau că oamenii lipsiţi de

---

[1] D. W. Hamlyn, *Op. cit.*, pp. 44-45.

[2] "Mult din cunoaşterea ce intră în «înţelegerea noastră comună» apare ca lipsit de temeiuri, justificare şi bune motive, ca şi în cazul cunoaşterii că expresiile lingvistice au anumite proprietăţi". (N. Chomsky, *Rules and Representations*, p. 95.)

orice instrucţie cunosc (ştiu) cum trebuie să fie folosită o anumită expresie lingvistică. Autorii ce caracterizează anumite dispoziţii mintale sau dispoziţii de comportare caracteristice pentru animale sau copiii mici drept cunoştinţe, acceptînd totodată că întemeierea reprezintă o condiţie necesară a cunoaşterii, se angajează în direcţia unei reconsiderări radicale a conceptului întemeierii. O asemenea reconsiderare a fost propusă de teoria externalistă sau cauzală a întemeierii.

3. La ce întrebări trebuie să răspundă o teorie a întemeierii epistemice?

Pentru a oferi unele indicaţii preliminare cu privire la întrebările ce se pun într-o teorie a întemeirii epistemice vom porni de la observaţia că opiniile noastre despre fapte, în calitate de informaţii semantice, nu sînt în genere izolate, ci constituie reţele. Fiecare opinie este un nod din care pornesc fire inferenţiale care o leagă direct sau indirect cu un mare număr de alte opinii; acestea reprezintă alte noduri ale reţelei. O opinie despre fapte poate să constituie temei pentru multe alte opinii despre fapte şi este la rîndul ei întemeiată prin raportare la alte opinii. Temeiurile pe care le are o persoană pentru a accepta o anumită opinie sînt opinii acceptate drept cunoştinţe de către această persoană. Tocmai în virtutea faptului că prin relaţiile inferenţiale dintre opinii acestea sînt întemeiate şi recunoscute drept cunoştinţe, cunoaşterea noastră se extinde asupra trecutului sau viitorului, asupra unui domeniu tot mai întins de fapte inaccesibile observaţiei.

Epistemologii ce caracterizează relaţia pe care o desemnează termenii *întemeiere* sau *justificare* drept o relaţie inferenţială s-au întrebat dacă inferenţa ce întemeiază o opinie, conferindu-i statutul de cunoştinţă, trebuie să fie una conştientă. Punctul de vedere larg acceptat este că o asemenea cerinţă e prea tare şi va duce la o restrîngere inacceptabilă a domeniului opiniilor întemeiate. Adeseori, în viaţa de fiecare zi, uneori chiar şi în ştiinţă, nu avem tot timpul la îndemînă temeiuri pentru opiniile pe care le susţinem. Mulţi oameni cred, bunăoară, că viaţa în aer liber şi mişcarea sînt bune pentru sănătate fără a putea însă produce de îndată temeiuri în favoarea acestor opinii. Ei sînt totuşi convinşi că asemenea temeiuri există. O carcterizare mai tolerantă, mai puţin restrictivă a relaţiei de întemeiere, ca relaţie inferenţială, ar fi următoarea: *e* reprezintă un temei pentru o opinie *h* dacă cei ce acceptă această opinie o vor putea întemeia recurgînd la *e*.

Din asumarea supoziţiei că opiniile, mai precis enunţurile ce constituie expresia lingvistică a opiniilor sînt integrate într-o reţea prin relaţii inferenţiale decurg în mod firesc cîteva întrebări la care trebuie să răspundă orice teorie a întemeierii epistemice. Prima întrebare la care va trebui să se răspundă este dacă întemeierea este o relaţie liniară sau circulară. În primul caz, toate enunţurile vor fi întemeiate prin raportare la ceea ce filosofii au numit *enunţuri (opinii) de bază*. Acestea sînt enunţuri (opinii) ce ocupă o poziţie privilegiată în sistem, în sensul că nu vor fi la rîndul lor întemeiate prin raportare la alte enunţuri (opinii). O teorie a întemeierii epistemice care se construieşte

pornind de la supoziţia fundamentală că relaţia de întemeiere este o relaţie liniară trebuie să răspundă în mod firesc la două întrebări. Mai întîi, se cere indicarea trăsăturilor distinctive ale enunţurilor (opiniilor) de bază. În al doilea rînd, se pune întrebarea de ce tip sînt inferenţele prin care se realizează întemeierea celorlalte enunţuri, ţinînd seama de caracteristici distinctive care au fost atribuite enunţurilor de bază. Teorii influente ale întemeierii epistemice au fost însă construite pornind de la supoziţia esenţial diferită că nu există enunţuri (opinii) de bază, că toate enunţurile (opiniile) sînt pe acelaşi plan din punctul de vedere al statutului lor logic şi metodologic. În acest caz, întemeierea va fi concepută ca o relaţie circulară, o relaţie în care enunţurile se sprijină pe altele. În mod tradiţional o asemenea relaţie a fost desemnată prin termenul *coerenţă.* Întrebarea centrală în teoriile întemeierii de acest fel priveşte tocmai caracterizarea acestei relaţii. Ea ar putea fi formulată astfel: "În ce constă coerenţa unui sistem de enunţuri ce conferă calitatea de cunoştinţe elementelor sale componente?" Răspunzînd unor întrebări cum sînt cele de mai sus, teoriile filosofice ale întemeierii formulează norme universale ale evaluării epistemice. Enunţurilor (opiniilor) despre fapte li se va conferi titlul de cunoştinţe dacă ele vor satisface aceste norme.

4. Sensul tare al ideii întemeierii: idealul clasic al cunoaşterii şi fundaţionalismul radical

În dezvoltarea istorică a epistemologiei a fost formulată o mare varietate de puncte de vedere asupra naturii relaţiei de întemeiere epistemică. În cele ce urmează, vom caracteriza şi clasifica aceste puncte de vedere după diferite criterii.

Aşa cum s-a arătat în *Introducere,* problema cunoaşterii, în speţă problema întemeierii cunoaşterii, nu apare de al începuturile gîndirii filosofice, ci mult mai tîrziu, în primul rînd ca reacţie faţă de contestarea sceptică a posibilităţii cunoaşterii. Teza scepticismului radical este că o cunoaştere cu valoare obiectivă, care transcede opiniile variabile şi subiective, acea cunoaştere pe care grecii o numeau *episteme,* nu ne este în principiu accesibilă. În argumentarea tezei sceptice s-a recurs în mod sistematic la argumentul regresului la infinit. Argumentul este foarte simplu: de îndată ce o pretenţie de cunoaştere este pusă sub semnul întrebării, ea va trebui apărată prin producerea unor temeiuri sau raţiuni menite să o susţină; acestea din urmă pot fi la rîndul lor contestate şi va trebui să fie apărate în acelaşi fel; în încercarea de a da o întemeiere obiectivă opiniilor noastre, de a justifica calitatea lor de cunoştinţe, vom fi astfel antrenaţi într-un regres la infinit. Lanţul întemeierii va fi unul fără capăt. Argumentul regresului la infinit îşi propune să probeze că întemeierea cunoaşterii nu este în genere posibilă. Calea cea mai simplă de a respinge acest argument este de a arăta că regresul are un sfîrşit natural reprezentat de opinii care se întemeiază pe ele însele. şi nu mai trebuie, aşadar, întemeiate prin raportare la alte opinii. Opiniile sau enunţurile ce se autovalidează, se întemeiază pe ele însele, au fost numite de filosof *opinii de bază* sau *enunţuri de bază.* Sînt opiniile sau enunţurile ce susţin întregul edificiu al cunoaşterii omeneşti. Analogia este sugestivă.

Cunoaşterea poate fi reprezentată ca o structură arhitectonică în care fiecare nivel se sprijină pe altul, fundamentul nefiind sprijinit de vreo altă parte a clădirii, dar susţinînd în schimb întreaga construcţie. Concepţiile asupra întemeierii epistemice care au fost dezvoltate pornind de la acest răspuns dat argumentului regresului la infinit au fost numite *fundaţionaliste.* Dacă opiniile socotite a fi de bază sau principiile, cum spune Aristotel, sînt caracterizate drept infailibile, indubitabile, sustrase în principiu erorii, atunci fundaţionalismul va fi unul radical. Este punctul de vedere care a dominat în epoca clasică de dezvoltare a teoriei cunoaşterii.

> Logica abordării fundaţionaliste a întemeierii epistemice este dezvăluită cu multă claritate de R. Chisholm. Atunci cînd acceptăm un enunţ drept bine întemeiat o facem cu referire la alte enunţuri pe care le-am acceptat în prealabil ca bine întemeiate. Astfel, constatarea că o persoană are o anumită boală este întemeiată cu referire la enunţuri ce descriu anumite simptome. Povara întemeierii este astfel trecută de la un enunţ la altul. Regresul se opreşte însă la enunţuri care sînt acceptate fără a mai fi întemeiate prin raportare la alte enunţuri. Asemenea enunţuri sînt *enunţuri de bază.* Enunţul "*a* este *F*" va fi considerat un enunţ de bază dacă simplul fapt că *a* este *F* mă îndreptăţeşte să accept acest enunţ[1].

Autorii ce susţin o abordare fundaţionalistă a întemeierii epistemice pretind că dihotomia opinii (enunţuri) de bază-opinii (enunţuri) ce nu sînt de bază ne-ar fi impusă de necesitatea de a evita atît regresul la infinit, cît şi circularitatea în întemeierea opiniilor (enunţurilor). Ca fiinţe raţionale, am fi siliţi să o acceptăm drept singura alternativă ce ne stă la dispoziţie, Existenţa unor opinii (enunţuri) de bază ar fi o condiţie necesară a întemeierii epistemice în genere. Fundaţionalismul ar reprezenta, aşadar, singura posibilitate de a evita alunecarea în scepticism. Dincolo de acest argument de ordin general, supoziţia ce susţine fundaţionalismul, cel puţin în varianta lui radicală, ar putea fi formulată astfel: existenţa cunoaşterii în viaţa de fiecare zi, în metafizică, în ştiinţă sau în fiecare dintre acestea este acceptată drept ceva neproblematic; se admite, totodată, că sarcina filosofului ar fi să explice cum este posibilă cunoaşterea prin indicarea fundamentelor ei ultime. Acest mod de a aborda problema cunoaşterii poate fi întîlnit deja la Platon sau Aristotel şi a primit cea mai clară expresie în filosofia teoretică a lui Kant. Dacă însă Platon sau Aristotel socoteau realitatea cunoaşterii metafizice ca neîndoielnică. în schimb Kant va considera întrebarea dacă şi cum este posibilă metafizica ca ştiinţă, ca o cunoaştere cu valoare obiectivă, drept prima problemă a filosofiei.

Postularea unor enunţuri de bază ca fundament al întregii noastre cunoaşteri despre fapte ne conduce în mod firesc la o altă temă epistemologică, cea a cunoaşterii nemijlocite. Cunoaşterea nemijlocită sau imediată este caracterizată în mod curent prin raportare la cunoaşterea mijlocită. Distincţia dintre cunoaşterea nemijlocită şi cunoaşterea mijlocită poate fi formulată în termenii distincţiei dintre întemeierea nemijlocită şi întemeierea mijlocită a unei opinii. Vom spune că o opinie este întemeiată în mod mijlocit dacă este întemeiată prin relaţii inferenţiale sau prin alte relaţii epistemice ce pot fi stabilite între această opinie şi opinii acceptate ca bine întemeiate. Dimpotrivă, o

---

[1] Vezi R. M. Chisholm, *The Foundations of Knowing*. The Harvester Press, Brighton, 1982, p. 80.

opinie va fi întemeiată nemijlocit dacă nu va fi întemeiată prin raportare la alte opinii. O asemenea precizare a conceptului de cunoaştere imediată este, în esenţă, una negativă. Ea poate fi convertită în una pozitivă spunînd că o cunoştinţă este nemijlocită dacă se autojustifică sau se autovalidează, dacă conţine garanţia adevărului ei în sine, şi nu în alte cunoştinţe. Prin raportare la conceptul cunoaşterii nemijlocite, abordarea fundaţionalistă a întemeierii epistemice ar putea fi caracterizată drept punctul de vedere că toate cunoştinţele noastre despre lume sînt întemeiate prin raportare la cunoştinţe nemijlocite, care se întemeiază pe ele însele. Chiar dacă afirmarea existenţei unei cunoaşteri nemijlocite şi abordarea fundaţionalistă a întemeierii cunoaşterii nu se identifică este clar că ideea cunoaşterii nemijlocite primeşte o semnificaţie epistemologică majoră în cadrul teoriilor fundaţionaliste ale întemeierii. Nemijlocirea, în sensul autoîntemeierii sau autovalidării, asigură liniaritatea demersului întemeierii epistemice.

Vom utiliza termenul generic *fundaţionalism radical* pentru a desemna abordarea tradiţională a întemeierii epistemice. Este o concepţie inspirată de idealul clasic al cunoaşterii, idealul certitudinii. Mulţi filosofi, care au respins scepticismul, au crezut, totodată, că orice cunoaştere cu valoare obiectivă, orice ştiinţă, trebuie să fie o cunoaştere certă. Ei au presupus, de asemenea, că certitudinea poate fi atinsă şi asigurată prin întemeierea cunoaşterii pe un fundament ultim, imuabil, de neclintit. Acest fundament, constituit dintr-o cunoaştere nemijlocită sau intuitivă, este socotit punctul arhimedic al cunoaşterii. Metafora vizează sîmburele fundaţionalismului radical, supoziţia că există o cunoaştere originară de o natură aparte, care poartă în sine garanţia adevărului ei, se susţine pe ea însăşi şi susţine, totodată, edificiul ierarhic structurat al cunoaşterii noastre.

Marile contururi ale acestei poziţii epistemologice pot fi desprinse pentru prima dată din teoria aristotelică a ştiinţei. Este o teorie ce a dominat timp de multe secole ştiinţa şi filosofia occidentală. Aristotel concepea cunoaşterea teoretică ca pe o structură ierarhică ale cărei straturi sînt corelate prin relaţia de consecinţă logică. Teoria aristotelică a ştiinţei urmăreşte în mod programatic eliminarea întîmpinărilor sceptice privitoare la întemeierea epistemică - circularitatea şi regresul la infinit - prin introducerea distincţiei fundamentale dintre cunoaşterea nemijlocită a principiilor şi cunoaşterea mijlocită prin demonstraţie. "Un principiu de demonstraţie este o propoziţie nemijlocită. Iar o propoziţie nemijlocită este aceea care nu are nici o altă propoziţie anterioară ei"[1]. Orice ştiinţă demnă de acest nume se sprijină pe cunoaşterea nemijlocită a principiilor, care sînt prime şi nedemonstrabile. Principiile constituie fundamentul tuturor cunoştinţelor, atît în sens logic, cît şi în sens epistemologic. Căci principiile sînt cunoscute independent de enunţurile ce pot fi derivate din ele. În schimb, acestea din urmă nu reprezintă cunoştinţe decît prin relaţia pe care o întreţin cu principiile. Asimetria afirmată în acest fel exclude circularitatea şi pune în evidenţă liniaritatea, înţeleasă drept cerinţă esenţială a întemeierii epistemice. Aristotel observa că a pretinde ca fiecare enunţ să fie demonstrat este o nebunie. Singura alternativă la scepticismul radical, la suspendarea judecăţii, ar fi, aşadar, acceptarea fără demonstraţie a unor adevăruri prime, a

---

[1] Aristotel, *Organon III, Analitica secundă*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1961, p. 9.

principiilor. Cunoaşterea principiilor va constitui astfel fundamentul tuturor cunoştinţelor ce pot fi întemeiate prin demonstraţie.

> Logicianul olandez E. W. Beth a reconstruit teoria aristotelică a ştiinţei, aşa cum este ea expusă, în principal în *Analitica secundă,* caracterizînd *ştiinţa (S)* drept un sistem de enunţuri ce satisface următoarele condiţii: I. Orice propoziţie apaţinînd lui *S* trebuie să se refere la un domeniu specific de entităţi reale. II. Orice propoziţie apaţinînd lui *S* trebuie să fie adevărată. III. Dacă anumite propoziţii aparţin lui *S,* atunci orice consecinţă logică a acestor propoziţii trebuie să aparţină lui *S*. IV. *S* cuprinde un număr finit de termeni astfel că: (a) semnificaţia unor termeni este aşa de evidentă încît nu mai cere altă explicaţie; (b) ceilalţi termeni ce intervin în *S* pot fi definiţi cu ajutorul termenilor primi. V. S cuprinde un număr finit de propoziţii astfel încît: (a) adevărul unor propoziţii este atît de evident încît nu cere altă dovadă; (b) adevărul celorlalte propoziţii aparţinînd lui *S* poate fi stabilit prin inferenţă logică pornind de la aceste supoziţii prime[1].

Pentru Aristotel, cunoaşterea teoretică se cîştigă prin inferenţă pornind de la principii ireductibile, acceptate ca evidente. O concepţie asupra fundării cunoaşterii teoretice de acest tip ridică în mod firesc întrebarea: cum poate fi asigurată cunoaşterea principiilor? Răspunsul lui Aristotel este că principiile sînt asigurate prin cunoaştere nemijlocită. Facultatea gîndirii intuitive este intelectul activ (*nous*-ul). Aristotel va caracteriza *nous*-ul drept *principiu,* adică drept începutul oricărei cunoaşteri. Intuiţia principiilor devine posibilă prin ceea ce filosoful numeşte *inducţie,* un demers de cunoaştere ce îşi are punctul de plecare în datele simţurilor. Fenomenele accesibile percepţiei sînt manifestări ale unor principii sau cauze. Principiile sau cauzele nu sînt însă accesibile percepţiei. Intelectul activ, *nous*-ul, este facultatea care prinde principiile sau cauzele pornind de la percepţiile simţurilor, iar inducţia este demersul prin care mintea este condusă de la percepţii la cunoaşterea cauzelor. Pentru Aristotel, inducţia este calea cunoaşterii intuitive a principiilor.

Concepţia aristotelică a întemeierii epistemice poate fi caracterizată spunînd că ştiinţa se constituie pe un fundament imuabil alcătuit din principii pe care nici o cercetare ulterioară nu le poate clinti sau schimba. Nu numai scolastica medievală, dar şi mari proiecte moderne de reformă a ştiinţei, cum este cel cartezian, se vor dezvolta sub semnul acestei ideii directoare.

Ceea ce conferă teoriei carteziene a ştiinţei şi, în genere, concepţiei despre ştiinţă a metafizicienilor raţionalişti ai secolului al XVII-lea o notă proprie, distinctă, este asocierea ideii unei ştiinţe bine făcute, bine întemeiate cu idealul certitudinii. Certitudinea, cred raţionaliştii, poate fi atinsă datorită evidenţei raţionale a principiilor şi a caracterului principial infailibil al inferenţei logice. Geometria, în expunerea ei axiomatică, demonstrativă, constituia pentru Descartes, şi în egală măsură pentru Pascal sau Spinoza, modelul cunoaşterii certe. Ca principii, axiomele geometriei sînt considerate drept asigurate o dată pentru totdeauna de vreme ce nu putem gîndi contrariul lor. Convingerea autorului *Discursului asupra metodei* a fost că recursul la evidenţa raţională asigură pe deplin cunoaşterea noastră şi îngăduie astfel respingerea decisivă a celor mai

[1] Vezi E. W. Beth, *The Foundations of Mathematics*, second revised edition, North-Holand Publishing Company, Amsterdam, 1965, p. 32.

subtile şi insidioase variante ale scepticismului. Principiile cunoaşterii sînt evidenţe pe deplin asigurate de către "lumina naturală", care este raţiunea despărţită de simţuri. La rîndul ei, încrederea în ceea ce este raţional evident, în ceea ce se înfăţişează clar şi distinct "luminii noastre naturale", se sprijină pe credinţa în bunăvoinţa infinită a Creatorului. Sînt îndreptăţit să încep prin a mă îndoi de orice, susţine Descartes, dînd astfel o exprimare semnificativă patosului critic al gîndirii moderne. Nu mă pot, totuşi, îndoi şi de faptul că mă îndoiesc şi, prin urmare, cuget. Şi este un adevăr indubitabil că o fiinţă gînditoare există. "Observînd că nu există în acest *gîndesc deci exist* nimic care să mă asigure că spun adevărul, în afară de faptul că văd foarte clar că pentru a gîndi trebuie să exişti, am considerat că pot să adopt o regulă generală, anume că lucrurile pe care le concepem foarte clar şi distinct sînt toate adevărate..."[1] Certitudinea principiilor asigură certitudinea întregului corp de cunoştinţe ce constituie ştiinţa. Raţionamentul demonstrativ propagă adevărul de la premise la concluzii. Descartes a fost sedus de gîndul că acea combinaţie a intuiţiei raţionale şi a demonstraţiei care conferă excelenţă şi exemplaritate cunoaşterii matematice ar permite transformarea metafizicii, care a fost pînă atunci un teren al dezbinărilor şi al controverselor fără de sfîrşit, într-o ştiinţă bine întemeiată şi perfect asigurată. Perfect asigurată în sensul că atît principiile, cît şi consecinţele derivate din ele ar putea fi supuse controlului, mai întîi prin intuiţie intelectuală şi apoi, pas cu pas, prin logică. O asemenea cunoaştere va fi accesibilă, desigur, numai unor spirite pe deplin clare şi riguroase.

> În *Cuvîntul înainte* al *Meditaţiilor* sale, Descartes observă că "după cum în geometrie există multe dovezi de - ale lui Arhimede, Apollonius, Pappus, ori alţii, dovezi care, deşi sînt socotite de către toţi drept evidente, chiar, şi drept sigure - deoarece anume nu cuprind cu desăvîrşire nimic care, privit în sine, să nu fie foarte lesne de cunoscut şi nimic în care cele ce urmează să nu se lege în chip îngrijit de cele dinainte - fiindcă totuşi sînt destul de lungi şi cer un cititor deosebit de atent, nu sînt înţelese decît de prea puţini; la fel, deşi cele de care mă folosesc aici sînt, după părerea mea, asemenea, în siguranţă şi evidenţă, celor geometrice, ba chiar le întrec, mă tem totuşi că nu pot fi pătrunse îndeajuns de mult, fie pentru că sînt şi destul de lungi, atîrnînd unele de altele, fie, mai ales, fiindcă cer un cuget desprins cu desăvîrşire de prejudecăţi şi care să se desfacă lesne de tovărăşia simţurilor. Şi, desigur, nu se găsesc pe lume mai mulţi inşi înzestraţi pentru studiul metafizicii decît pentru cel al geometriei"[2].

S-a observat adesea că modul în care a gîndit filosoful francez evidenţa principiilor nu poate oferi ceea ce caută gînditorii ataşaţi idealului clasic al cunoaşterii. Mai întîi, evidenţa raţională, aşa cum a conceput-o Descartes, nu poate asigura o cunoaştere cu valoare obiectivă. Nu avem temeiuri pentru a susţine că există lucruri ce rămîn evidente, în sensul cartezian, pentru toţi oamenii şi pentru toate timpurile. Pe de altă parte, ideile pe care cartezienii le-ar califica drept raţional evidente nu oferă o bază suficient de largă pentru a susţine tot ceea ce sîntem în mod spontan înclinaţi să acceptăm drept cunoaştere. A recunoaşte că Descartes a eşuat în realizarea proiectului său de a întemeia cunoaşterea pe intuiţii raţionale ultime, care nu mai au nevoie de

---

[1] R. Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţe*, Editura Academiei, 1990, p. 131.

[2] R. Descartes, *Meditaţii despre filosofia primă*, p. 237.

întemeiere şi nici nu mai sînt susceptibile de întemeiere, nu este, desigur, acelaşi lucru cu a renunţa la proiectul fundaţionalist inspirat de idealul clasic al cunoaşterii, idealul certitudinii absolute. În tradiţia inaugurată de raţionalismul cartezian, punctul arhimedic al cunoaşterii va trebui căutat în raţiunea pură, raţiunea independentă de experienţă. Din această perspectivă cunoaşterea poate fi întemeiată numai prin raportare la evidenţe raţionale primare, nemijlocite, ireductibile. Doar ele pot constitui temeiul şi baza ultimă a cunoaşterii. Idealul raţionalist clasic al cunoaşterii ne apare astfel solidar cu proiectul fundării cunoaşterii prin regres spre o cunoaştere originară, concepută ca prindere nemijlocită a *esenţelor pure* prin intuiţie raţională.

Proiectul este reluat de fenomenologie, care ni se înfăţişează, din acest punct de vedere, cu succesoarea tradiţiei raţionalismului clasic, în primul rînd a celui cartezian.

> O spune chiar Husserl la începutul *Meditaţiilor carteziene,* numind *Meditaţiile* lui Descartes "prototip al autoreflecţiei filosofice". "Dacă ne orientăm acum spre conţinutul *Meditaţiilor* atît de străin nouă, celor de astăzi, observăm aici o întoarcere către eul care filosofează într-un al doilea sens mai adînc, către *ego*-ul cogitaţiilor pure. Cel care meditează realizează această întoarcere prin intermediul foarte cunoscutei metode a îndoielii. Urmărind a fi consecvent scopului său - cunoştinţa absolută - el îşi interzice să admită valabilitatea existenţei unui lucru care nu se află în afara oricărei posibilităţi de a deveni îndoielnic. El supune apoi unei critici metodice în privinţa posibilităţii de îndoială ceea ce îi apare sigur în viaţa experienţei şi a gîndirii şi caută să obţină un ansamblu de evidenţe absolute prin excluderea a tot ceea ce este încă dubitabil. Potrivit acestei metode, certitudinea obţinută prin experienţa sensibilă, în care ne este dată lumea în viaţa obişnuită, nu rezistă criticii. Prin urmare, în acest stadiu de început nu trebuie admisă ca valabilă existenţa lumii. Cel care meditează nu se menţine decît pe sine în mod absolut în afara oricărei îndoieli ca *ego* pur al cogitaţiilor sale, care nu poate fi suprimat chiar dacă această lume nu ar exista"[1].

Năzuinţa care inspiră fenomenologia, ca orietare filosofică, a fost caracterizată de unul din criticii ei astfel: "Înţelegerea faptului că enunţurile vieţii comune şi ale ştiinţei nu pot să pretindă decît o validitate probabilă, că cele mai generale rezultate ale cercetării, confirmate de orice experienţă, au doar caracterul unor ipoteze, i-a îmboldit continuu pe filosofi de la Descartes, mai puţin limpede încă din antichitate, să caute o bază de neclintit, care este sustrasă oricărei îndoieli, pe care să ridice edificiul mişcător al cunoaşterii noastre. Această nesiguranţă a edificiului a dus de multe ori la concluzia că este cu neputinţă, poate principial imposibil, să construim prin puterea gîndirii omeneşti unul mai solid; dar aceasta nu a împiedicat să se caute stînca naturală care există înaintea oricărei construcţii şi nu se clinteşte"[2]. Stîncă pe care fenomenologia a căutat-o în conştiinţa pură. Conţinutul conştiinţei pure - *ideile, fenomenele pure* sau *esenţele* - poate fi cunoscut nemijlocit, intuitiv. Husserl propune expresia *metodă fenomenologică* pentru a desemna ansablul demersurilor ce favorizează pătrunderea intuitivă a esenţelor, adică cunoaşterea absolută a fiinţei absolute. Prin metoda fenomenologică filosofia ar fi întemeiată ca *ştiinţă riguroasă* şi ar oferi astfel o întemeiere absolută întregii cunoaşteri. Cunoaşterea originară este cunoaşterea intuitivă,

---

[1] Ed. Husserl, *Meditaţii carteziene*, trad. de A. Crăiuţu, Viaţa Românească, 10/1987, p. 62.

[2] M. Schlick, *Über das Fundament der Erkenntnis*, în M. Schlick, *Gesammelte Aufsätze, 1926-1936*, p. 290.

cunoaşterea ce se autovalidează. Ea este o cunoaştere nemijlocită, *a priori* şi absolut certă. Reluînd imperativul cartezian de a nu accepta nici un enunţ care nu este nemijlocit evident, filosofia de orientare fenomenologică se delimitează cu insistenţă nu numai în raport cu empirismul, ci şi cu filosofia critică a cunoaşterii. Proiectul kantian de întemeiere a cunoaşterii ar eşua deoarece acceptă ca principii judecăţi numite sintetice *a priori* ce nu sînt nemijlocit evidente.

Într-un text publicat în 1903, intitulat *Jos cu prejudecăţile. Un avertisment contemporaneităţii de a dezavua în spiritul lui Bacon şi Descartes orice a priori orb*, Franz Bretano apreciază că prin criticismul kantian nu s-a înfăptuit imperativul filosofiei ştiinţifice, şi anume imperativul regresului pînă la ceea ce este nemijlocit evident, al eliminării, în acest fel, a tuturor prejudecăţilor. Rezultatul final al criticismului ar fi consacrarea unor principii ale folosirii comune şi ştiinţifice a intelectului în calitate de judecăţi sintetice *a priori*. În acest sens, radicalitatea întreprinderii kantiene este doar aparentă. "A fost o cutezanţă cu totul neraţională să voieşti a clădi ştinţa pe prejudecăţi oarbe, chiar dacă ele sînt împodobite cu frumosul nume de «cunoştinţe sintetice *a priori*». Lumină din lumină, nu din întuneric!"[1]

Fenomenologia poate fi caracterizată, totodată, drept o formulare a idealului clasic al cunoaşterii. Căci filosofia fenomenologică afirmă în mod programatic că atingerea certitudinii absolute implică refuzul oricărei transcedenţe. *Esenţele* sau *fenomenele pure* nu preexistă cunoaşterii lor. Ele se constituie în actul cunoaşterii.

Diferite şcoli filosofice care s-au dezvoltat de-a lungul timpului într-o tradiţie de gîndire raţionalistă, într-un înţeles larg şi cuprinzător al termenului, de la teoria aristotelică a ştiinţei pînă la fenomenologie, ilustrează acea căutare a temeliei ultime a cunoaşterii ce distinge fundaţionalismul radical. Este ceea ce Ferdinand Gonseth va numi, dintr-o perspectivă metodologică, *strategie de fundament*. Teoriile întemeierii ce se construiesc pornind de la supoziţia că există un *fundament* al cunoaşterii, în sensul strict al cuvîntului, adică o bază ultimă şi pe deplin asigurată a oricărei cunoaşteri şi ştiinţei despre fapte, pot fi calificate drept *teorii absolutiste ale cunoaşterii.*

5. Fundaţionalismul în tradiţia empiristă; enunţuri despre date senzoriale şi enunţuri despre fapte

Efortul de a identifica o cunoaştere primară, certă şi sustrasă în principiu îndoielii, reprezintă o dominantă a epistemologiilor de factură tradiţională. Idealul clasic al cunoaşterii, idealul unei cunoaşteri pe deplin asigurate, întemeiate pe fundamente de neclintit, a dominat şi empirismul secolelor XVII - XVIII. Filosoful empirist căuta şi el fundamentul ultim al cunoaşterii. Acest fundament este pentru empirist *datul*. Empirismul

---

[1] F. Bretano, *Versuch über die Erkenntnis*, Verlag Felix Meiner, Leipzig, 1925, p. 44.

secolelor trecute a fost orientat însă în primul rînd spre analiza datului ca sursă a cunoştinţelor şi mai puţin ca temei al pretenţiilor noastre de cunoaştere. Abia în secolul XX s-a încercat elaborarea sistematică a unei teorii empiriste a întemeierii epistemice, o teorie ce-şi propune să arate cum poate fi întemeiată cunoaşterea noastră despre lume prin raportare la informaţiile oferite de simţuri, informaţii despre care se presupune că ne sînt date în mod nemijlocit.

Conceptul central al fundaţionalismului empirist este conceptul de *enunţ de bază* sau *propoziţie de bază (basic statement* sau *basic sentence).* Enunţurile de bază au fost caracterizate adesea drept expresii lingvistice ale unei experienţe perceptuale sau introspective, a ceea ce simţim şi gîndim. Se recunoaşte, desigur, că enunţurile ce exprimă experienţe senzoriale pot fi false din punctul de vedere al raporturilor lor cu stările reale. Întrebarea la care trebuie să răspundă filosoful empirist care îşi propune elaborarea unei teorii a întemeierii epistemice, acceptînd supoziţia că datele senzoriale reprezintă fundamentul cunoaşterii, este dacă enunţurile despre trăiri subiective pot fi socotite drept enunţuri pe deplin asigurate, sustrase în principiu revizuirii. Mulţi filosofi de orientare empiristă înclină să dea un răspuns pozitiv la această întrebare. Nu ne putem înşela în ceea ce priveşte trăirile noastre subiective. Atît timp cît utilizăm în mod corect un anumit limbaj, enunţurile formulate în acest limbaj vor oferi informaţii adecvate despre stările noastre subiective. Enunţurile despre stări subiective ar fi astfel la fel de bine asigurate ca şi trăirile subiective. Ele ar avea, prin urmare, statutul unor *propoziţii de bază*[1]. Problema unei teorii empiriste a întemeierii epistemice ar fi să arate cum pot fi întemeiate enunţurile ce exprimă cunoştinţe despre fapte pe asemenea enunţuri de bază. Unii filosofi empirişti au susţinut că întregul corp al cunoştinţelor noastre despre fapte va putea fi întemeiat pe enunţurile de bază prin raţionamente de tip inductiv. Este vorba de raţionamentele în care concluzia este doar susţinută de premise şi nu este derivată drept o consecinţă necesară implicată în premise. Bertrand Russell a propus o teorie empiristă a întemeierii epistemice ce se sprijină pe asemenea presupoziţii.

Russell socotea că în regresiunea pe care o implică demersurile de întemeiere a cunoştinţelor noastre despre lume ajungem la enunţuri pentru care nu mai putem produce temeiuri. Mai mult, putem arăta că pentru asemenea enunţuri nici nu pot fi găsite temeiuri exterioare. Sînt enunţurile despre care Russell spune că pot fi *derivate* din date ale simţurilor. În lucrarea sa *Problemele filosofiei,* el propune să numim asemenea enunţuri *judecăţi despre percepţii (judgments of perceptions).* Filosoful englez apreciază că aceste judecăţi, împreună cu principiile logicii, sînt judecăţile cu cel mai înalt grad de evidenţă. Garanţia adevărului lor o constituie faptul că ele nu fac decît să exprime date ale simţurilor, adică date despre ceea ce există pur şi simplu, date de care nu ne putem îndoi. Principiul epistemologiei empiriste, în formularea pe care i-a dat-o Russell, este că întreaga noastră cunoaştere despre lume poate şi trebuie să fie întemeiată pe judecăţi despre percepţii. Care este însă relaţie dintre judcăţi despre percepţii şi date senzoriale? Răspunsul lui Russell este destul de vag: judecăţile de percepţie ar fi

[1] Expresia *propoziţii de bază* a fost utilizată de unii autori ca O. Neurath, R. Carnap sau K. Popper şi în alt sens, şi anume, pentru a desemna enunţuri care, deşi ocupă o poziţie distinctă în sistemul cunoaşterii noastre despre lume, pot fi totuşi revizuite.

obţinute din date senzoriale[1]. Într-o lucrare mai tîrzie, Russell se referă la raportul dintre ceea ce ne este dat prin simţuri şi cunoştinţele noastre despre fapte. El observă că în gîndirea comună primele sînt socotite drept *cauze* ale celor din urmă, dar susţine că este mai potrivit ca "datele" să fie caracterizate drept *premise* ale cunoştinţelor despre fapte[2]. Ce fel de entităţi sînt însă *datele?* Poate fi caracterizată relaţia dintre ceea ce percepem şi ceea ce enunţăm cu privire la fapte ca o relaţie de tip inferenţial? Sînt întrebări la care Russell nu răspunde.

Un efort mai susţinut de elaborare a concepţiei empriste cu privire la fundamentul cunoaşterii a fost întreprins de Alfred Jules Ayer. Analizele lui Ayer pun în evidenţă, cu mai multă claritate, o dificultate majoră a proiectului empirist de a întemeia o cunoaştere cu valoare obiectivă despre fapte prin raportare la date senzoriale, care au un caracter privat şi individual. Ayer subliniază distincţia dintre enunţuri despre date senzoriale şi enunţuri despre obiecte fizice. Primele sînt caracterizate drept descrieri lingvistice ale unor stări de conştiinţă sau trăiri subiective. Care este statutul epistemic al acestor enunţuri? Teza lui Ayer este că aceste enunţuri sînt pe deplin asigurate şi tot atît de neîndoielnice ca şi impresiile subiective în măsura în care ele reprezintă o descriere corectă a impresiilor noastre subiective. Enunţurile vor putea fi socotite drept o descriere corectă a impresiilor subiective ori de cîte ori cel ce le formulează foloseşte corect noţiunile ce descriu în limbajul nostru impresii subiective sau, altfel spus, respectă regulile ce stabilesc semnificaţia predicatelor descriptive de acest fel într-un anumit limbaj. "Enunţuri ca «Acesta este verde», «Mă doare capul», «Cred că îmi amintesc» sînt indubitabile în sensul că, dacă sînt înţelese exclusiv în relaţia lor cu o experienţă nemijlocită, adevărul şi falsitatea vor fi determinate concludent de o regulă de semnificaţie a acelui limbaj în care sînt exprimate. A le nega în situaţiile la care se referă înseamnă a folosi greşit limba. Şi tocmai în acest sens pot fi ele înţelese ca adevărate cu certitudine... Am o cunoaştere care este certă în sensul că ceea ce spun nu poate fi pus la îndoială atît timp cît folosesc în mod corect cuvintele"[3]. Ayer numeşte enunţurile de acest tip *enunţuri de bază,* definind enunţul de bază ca un enunţ "al cărui adevăr sau falsitate într-o situaţie dată este fixat în mod concludent printr-o regulă de semnificaţie"[4].

Ayer se sprijină, aşadar, pe supoziţia că experienţe senzoriale determinate constituie temeiuri *(grounds)* care asigură enunţuri de bază într-un fel care le sustrage oricărei îndoieli raţionale. Enunţurile de bază ar fi infailibile în sensul că ele nu pot să fie decît adevărate, cel puţin atît timp cît nu comitem greşeli în folosirea cuvintelor. Consideraţiile lui Ayer indică în mod clar că empirismul, ca teorie a întemeierii epistemice, se sprijină pe supoziţia că enunţurile despre experienţe senzoriale pot fi *întemeiate* de experienţe senzoriale. Filosoful englez respinge obiecţia că enunţurile nu ar putea fi întemeiate decît cu referire la alte enunţuri şi că, prin urmare, nu ar exita un punct final în regresul pe care îl implică întemeierea. Fiind enunţuri ce nu mai trebuie să fie întemeiate prin

---

[1] Vezi B. Russell, *On Intuitive Knowledge,* în B. Russell, *The Problems of Philosophy,* London, 1912, p. 178.

[2] Vezi B. Russell, *Human Knowledge. Its Scope and Limits.* G. Allen & Unwin LTD, London, 1948, p. 181.

[3] A. J. Ayer, *Basissätze,* în (Hrsg) R. Bubner, *Sprache und Analysis,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1968, p. 184.

[4] *Ibidem,* p. 185.

raportare la alte enunţuri, enunţurile de bază constituie punctul final în regresul pe care îl implică întemeierea cunoştinţelor noastre despre fapte. Raţiunea pentru a susţine că aceste enunţuri nu mai cer întemeiere este că ele sînt întemeiate pe deplin prin producerea reală a experienţelor subiective pe care le descriu. Cu alte cuvinte, "dreptul cuiva de a fi sigur de adevărul unui asemenea enunţ este întemeiat nu pe dreptul de a fi sigur de adevărul unui alt enunţ, ci în mod direct pe faptul de a avea experienţa în discuţie. Dacă dacă lucrurile stau aşa, trebuie să respingem punctul de vedere că enunţurile pot fi justificate numai unele de către altele; şi o dată ce acest punct de vedere a fost respins, nu par să existe bune temeiuri pentru a nu considera experienţele noastre ca justificînd în mod direct nu numai enunţuri despre date ale simţurilor, ci şi acel gen de enunţuri pe care Popper le socoteşte drept enunţuri de bază"[1]. Aceasta pare să fie o formulare clară a tezei fundaţionaliste în cadrul unei teorii empiriste a întemeierii epistemice. Teza reprezintă conjuncţia a două idei distincte. Prima este supoziţia că demersul întemeierii trebuie să fie unul liniar şi că regresul în întemeiere sfîrşeşte prin identificarea unei baze ultime a cunoaşterii. A doua idee este că baza o reprezintă enunţuri ce sînt infailibile, incorigibile, sustrase în principiu erorii. Ayer nu crede, totuşi, că afirmarea existenţei unor enunţuri de bază ar echivala cu integrarea tezei fundaţionalismului radical într-o filosofie empiristă a cunoaşterii, care pune în valoare resursele analizei logico-lingivistice moderne. Cu alte cuvinte, Ayer nu susţine că toate cunoştinţele noastre despre fapte ar putea fi pe deplin asigurate prin raportare la enunţuri de bază. Şi aceasta deoarece el nu crede că enunţuri despre fapte ar putea fi derivate logic din enunţuri ce descriu date senzoriale.

Să considermăm mai îndeaproape relaţia dintre cele două tipuri de enunţuri. Se poate arăta că tocmai calitatea enunţurilor de bază de a fi enunţuri despre impresii subiective, acea calitate ce le sustrage erorii şi infirmării, le face, totodată, inapte să întemeieze cunoştinţe despre fapte. O aserţiune despre ceea ce simt sau gîndesc şi o aserţiune despre stări de fapt ce există în lume nu pot să stea într-o relaţie cum este relaţia de întemeiere. Se poate presupune că, în calitatea ei de relaţie epistemică, relaţia de întemeiere ar trebui să fie o relaţie între entităţi epistemice, între opinii sau enunţuri. Nu există, pe de altă parte, temeiuri pentru a asigura o dată pentru totdeauna cunoaşterea despre fapte faţă de riscul erorii. În măsura în care enunţurile descriu stări intersubiectiv controlabile ele nu pot fi declarate, în principiu, infailibile. Asemenea raţionamente par să indice lipsa de perspective a oricărei încercări de a susţine teza fundaţionalismului radical în cadrul filosofiei empiriste a cunoaşterii. Nu s-a arătat cum ar putea fi aruncată o punte a întemeierii epistemice peste prăpastia ce desparte enunţuri despre fapte de enunţuri ce descriu trăiri subiective. Trecerea de la enunţuri despre ceea ce simţim şi gîndim la enunţuri despre fapte a fost de aceea calificată drept o *reificare* nelegitimă a aparenţelor. S-a observat, totodată, că facultatea sau capacitatea oamenilor de a-şi descrie impresiile subiective nu se dezvoltă independent de cunoştinţele lor despre fapte. *Enunţurile de bază,* în sensul lui Ayer, nu pot fi caracterizate, prin urmare, drept o cunoaştere primară, nemijlocită, în măsură să întemeieze cunoaşterea despre fapte în calitate de cunoaştere derivată, mijlocită. Concluziile ce pot fi desprinse dintr-o analiză mai atentă a modului cum învăţăm să descriem impresiile noastre subiective par să se

---

[1] A. J. Ayer, *Truth, Verification and Verisimilitude*, în (ed.) P. A. Schilpp, *The Philosophy of Karl Popper*, vol. II, La Salle, Illinois, Open Court, 1974, p. 689.

îndrepte împotriva conceptului cunoaşterii nemijlocite şi să fie, în acest sens, nefavorabile oricărei abordări fundaţionaliste a întemeierii cunoaşterii despre fapte. Un cunoscut epistemolog contemporan face încă un pas în critica absolutismului epistemologic contestînd şi punctul de vedere că opiniile despre trăiri subiective ar fi, fără excepţie, infailibile. K. Lehrer imaginează situaţii ca aceasta: un om ar putea să considere două senzaţii diferite, o senzaţie de mîncărime şi o senzaţie de durere ca fiind identice, sub influenţa unei persoane care are autoritate în ochii lui, să zicem sub influenţa medicului. Omul nostru poate să ajungă astfel la o opinie falsă cu privire la propriile sale impresii subiective. Concluzia pe care o formulează Lehrer la capătul analizei unor asemenea situaţii, ce pot fi cel puţin gîndite, este că multe din cele ce credem despre propriile noastre stări mintale nu vor putea fi sustrase, cel puţin în principiu, riscului erorii. "Opinia că exist şi opinia că am opinii sînt infailibile, dar orice opinie despre ceea ce gîndesc şi cred cu privire la orice sentiment sau senzaţie, ca şi despre alte chestiuni de natură contingentă, este failibilă şi constituie obiect de corecţie"[1]. Există astăzi şi alte argumente ce sînt în măsură să-i convingă pe filosofi să renunţe la căutarea unor fundamente ultime ale cunoaşterii.

Este important de subliniat din capul locului că filosofii care abandonează absolutismul epistemologic renunţă prin aceasta să mai caute criterii ce garantează adevărul cunoştinţelor. Ei se limitează la formularea unor criterii care ne îndreptăţesc să susţinem că anumite cunoştinţe sînt adevărate. Criteriile de ultimul fel sînt criterii considerabil mai slabe. A decide dacă ele sînt satisfăcute sau nu este un obiectiv mai realist, unul situat în măsură mai mare în limitele puterilor omeneşti. În opoziţie cu absolutismul epistemologic, cele mai influente teorii contemporane ale întemeierii epistemice - fundaţionalismul failibilist şi coerentismul - ne îngăduie să distingem între adevăr şi întemeiere, să dăm socoteală de faptul că s-au putut produce bune temeiuri în favoarea unor opinii ce s-au dovedit, în cele din urmă, a fi false.

6. Este fundaţionalismul failibilist un fundaţionalism consecvent?

Filosofia analitică contemporană a cunoaşterii s-a dezvoltat ca o activitate cooperativă şi, în acelaşi timp, critic-polemică. Unii filosofi conturează, bunăoară, o temă de reflecţie şi propun un punct de vedere pe care îl susţin cu argumente. Acest punct de vedere va fi criticat prin examinarea argumentelor care îl susţin sau prin producerea de contraexemple. Reacţia la critică va consta adeseori în revizuirea unor idei ce nu mai pot fi apărate, în formularea unui punct de vedere alternativ susţinut cu noi argumente.

Dezvoltarea teoriilor fundaţionaliste ale întemeierii ilustrează foarte bine asemenea consideraţii asupra istoriei unei teme filosofice, a etapelor pe care le parcurge prin

---

[1] K. Lehrer, *Theory of Knowledge*, p. 57.

activităţi în acelaşi timp cooperative şi critice ale autorilor ce s-au consacrat cercetării ei. Au fost formulate teorii fundaţionaliste care încearcă să apere şi să elaboreze pe noi baze ideile ce constituie nucleul abordării fundaţionaliste a problematicii întemeierii epistemice, distanţîndu-se, totodată, într-o măsură crescîndă de absolutismul caracteristic fundaţionalismului radical.

O teorie a întemeierii epistemice este fundaţionalistă dacă ea se construieşte pornind de la acceptarea cîtorva supoziţii. Prima dintre ele este că în sistemul opiniilor şi a enunţurilor ce constituie cunoaşterea noastră despre lume există opinii şi enunţuri ce au un statut aparte, privilegiat. Aceste opinii reprezintă o cunoaştere nemijlocită. A doua supoziţie este că demersul întemeierii epistemice este unul liniar. A treia supoziţie, inserabilă de primele două, este că întemeierea reprezintă un anumit raport între opinii şi enunţuri cu statut aparte şi celelalte opinii sau enunţuri ce constituie sistemul cunoştinţelor. Detaşarea unei teorii fundaţionaliste a întemeierii de absolutismul teoriilor tradiţionale ale cunoaşterii se realizează, pe de o parte prin caracterizarea dată naturii opiniilor sau enunţurilor ce constituie baza întemeierii şi, pe de altă parte, prin modul cum este înţeleasă relaţia dintre aceste opinii şi enunţuri şi cele pe care le întemeiază.

Teoria întemeierii epistemice propusă de filosoful american Roderick M. Chisholm, în lucrări publicate în ultimele decenii, poate fi sosocită o încercare exemplară de a elabora punctul de vedere al fundaţionalismului failibilist. Chisholm ia foarte în serios argumentele sceptice împotriva întemeierii, circularitatea şi regresul la infinit. Chiar dacă afirmă în mod repetat că filosoful care propune o teorie a întemeierii epistemice nu urmăreşte în primul rînd să răspundă obiecţiilor scepticismului radical, ci să vină în întîmpinarea dorinţei noastre de a înţelege, el crede că nu se poate de un răspuns concludent întîmpinărilor sceptice dacă nu se indică existenţa unei verigi ultime în lanţul întemeierii. Chisholm împărtăşeşte această concluzie cu filosofi de orientare empiristă. El crede că nu ar fi fost propusă pînă acum nici o alternativă serioasă faţă de fundaţionalism. Chishom afirmă textual că va trebui să admitem existenţa unui punct terminus în întemeiere pentru a evita circularitatea şi regresul la infinit. Teoria lui se deosebeşte totuşi în mod esenţial de teoriile empiriste ale întemeierii epistemice. Această deosebire stă, mai întîi, în modul cum este caracterizată natura acelor opinii ce constituie baza pentru întemeierea tuturor celorlalte opinii. Pentru Chisholm, regresiunea pe care o implică întemeierea epistemică îşi are punctul final în opinii ce se întemeiază singure, fără raportare la alte opinii sau la stări de fapt, cum sînt impresiile senzoriale. Acestea sînt opinii ce se autojustifică sau se autovalidează. Chisholm le numeşte şi *nemijlocit evidente*. Delimitarea de teoriile empiriste ale întemeierii se realizează, în al doilea rînd, prin caracterizarea dată întemeierii opiniilor. Întemeierea nu este pentru Chisholm un capitol al logicii inductive sau deductive. Aceasta înseamnă că relaţia de întemeiere nue este înţeleasă ca o relaţie de implicaţie logică într-un sens mai tare sau mai slab, adică drept implicaţie deductivă sau inductivă. Opiniile sau enunţurile sînt doar susţinute, într-o măsură mai mică sau mai mare, de temeiuri *(reasons)*. Există grade de susţinere sau acceptare ale unul enunţ prin raportare la enunţurile ce se justifică pe ele însele. Iar dacă un enunţ întemeiat exprimă ceea ce Chisholm numeşte o *opinie raţională,* înseamnă că opiniile vor putea fi caracterizate comparativ din punctul de vedere al raţionalităţii lor în funcţie de gradul în care sînt susţinute de enunţuri ce se

justifică singure[1]. Fundaţionalismul este astfel slăbit în două sensuri: pe de o parte, enunţurile ce constituie sursa ultimă a întemeierii nu mai sînt socotite infailibile, sustrase în principiu revizuirii; pe de altă parte, se admite că toate temeiurile ce susţin enunţurile sînt atacabile. În ce sens mai poate fi vorba în acest caz de întemeiere? Pentru a răspunde la această întrebare ne vom opri puţin asupra caracterizării acestor două trăsături distinctive ale unui fundaţionalism mai modest.

Calitatea unei opinii de a fi nemijlocit evidentă în sensul lui Chisholm nu-i garantează adevărul şi nu o imunizează faţă de orice infirmare posibilă. O asemenea opinie va fi acceptată pînă la producerea unor dovezi contrare. Ideea că există opinii ce se justifică pe ele însele, opinii ce rămîn totuşi failibile, a fost prefigurată în scrierile lui Thomas Reid, fondatorul filosofiei scoţiene a simţului comun. Reid a susţinut că opinii cum sînt cele despre ceea ce vedem în faţa noastră se justifică pe ele însele şi nu mai trebuie întemeiate cu referire la alte opinii. Adevărul lor nu este, totuşi, garantat. Atît timp cît nu sînt infirmate sau respinse asemenea opinii pot constitui o bază pentru întemeierea altor opinii. Reid scrie că statutul lor ar putea fi comparat cu cel al oamenilor acţionaţi în justiţie care vor trebui consideraţi nevinovaţi atîta vreme cît vinovăţia lor nu a fost probată în mod concludent.

Se poate aprecia că elementul central şi, în acelaşi timp, punctul cel mai sensibil al unui fundaţionalism modest, slăbit, este susţinerea că există o cunoaştere în acelaşi timp nemijlocită şi failibilă. Să vedem cum încearcă Chisholm să apere această susţinere. El respinge, mai întîi, sugestia empiriştilor că baza ultimă a întemeierii epistemice este constituită din enunţuri ce descriu date sau impresii senzoriale, enunţuri ce ar fi ele însele întemeiate prin raportare la date senzoriale. Căci asemenea enunţuri nu pot întemeia enunţuri despre stări şi procese fizice decît dacă acceptăm în prealabil alte enunţuri, cum ar fi enunţurile "Sînt treaz", "Sînt sănătos", "Nu am halucinaţii". Enunţurile despre impresii senzoriale singure, izolate nu pot întemeia enunţuri despre fapte. Regresul în demersul întemeierii epistemice, crede Chisholm, îşi găseşte un sfîrşit natural în enunţuri ce sînt întemeiate prim simpla lor repetare. La întrebarea: "Ce temeiuri ai să crezi că gîndeşti?" răspunsul va fi: "Pur şi simplu faptul că gîndesc". Enunţurile de acest fel sînt enunţuri despre acele stări pe care Chisholm le numeşte, preluînd o expresie a lui A. Meinong, *stări ce se prezintă pe sine (states that present themselves)*. Stările ce se prezintă pe sine sînt stări subiective.

Susţinînd că enunţurile despre asemenea stări ocupă o poziţie privilegiată în cadrul cunoaşterii noastre despre fapte, Chisholm reaminteşte ceea ce scria Leibniz cu privire la "primele adevăruri despre fapte": "Şi adaug că apercepţia nemijlocită a existenţei noastre şi a gîndurilor noastre ne oferă primele adevăruri *a posteriori* sau despre fapte, adică *primele experienţe;* tot aşa cum propoziţii identice conţin primele adevăruri *a priori* sau de raţiune, adică *primele lumini;* unele, ca şi celelalte, nu pot fi dovedite şi pot fi numite *nemijlocite*"[2].

---

[1] Pentru dezvoltări, vezi R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, îndeosebi capitolul I, *The Terms of Epistemic Appraisal*.

[2] Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, p. 382.

Teoria întemeierii epistemice propusă de Chisholm este o teorie fundaţionalistă, mai întîi deoarece distinge enunţurile ce sînt întemeiate prin raportare la alte enunţuri de enunţuri ce se justifică ele însele. Acestea din urmă sînt calificate de Chisholm drept enunţuri *a posteriori evidente în mod direct* şi constituie, ca atare, "primele adevăruri despre fapte". Teoria este fundaţionalistă, în al doilea rînd, prin aceea că susţine necesitatea de a întemeia toate enunţurile ce constituie cunoaşterea noastră despre fapte prin raportare la enunţuri ce se justifică ele însele, fără raportare la alte enunţuri. Iată formularea pe care o dă Chisholm acestor două teze: "Prima teză, potrivit căreia cunoaşterea noastră este un edificiu sau o structură ce are propria ei temelie *(foundation)* devine (A) «Orice enunţ, pe care sîntem justificaţi să credem că îl cunoaştem, este justificat în parte de un enunţ ce se justifică pe sine». A doua teză potrivit căreia la temelia cunoaşterii stau aparenţe («datul»), devine (B) «Există enunţuri despre aparenţe ce se justifică pe ele însele»"[1]. Caracterizînd concepţia lui asupra întemeierii epistemice drept fundaţionalistă, Chisholm pare să stea în faţa aceleiaşi dificultăţi ca şi empirismul radical. El trebuie să răspundă la întrebarea cum pot reprezenta enunţuri despre stări subiective, despre "aparenţe", temeiuri pentru enunţuri despre stări reale. Căci dacă numai enunţurile despre ceea ce simţim şi gîndim, despre ceea ce "ne apare", se justifică pe ele însele, iar enunţurile despre stări reale nu se justifică pe ele însele urmează că ultimele vor trebui întemeiate prin raportare la primele. Chisholm răspunde acestei obiecţii în primul rînd prin reconsiderarea conceptului întemeierii. Întemeierea nu trebuie înţeleasă ca o relaţie deductivă sau inductivă, aşa cum a fost ea concepută de gînditori ce au ilustrat marea tradiţie epistemologică. Putem întemeia enunţuri despre lumea exterioară, despre trecut, despre stările subiective ale altor oameni în calitate de *consecinţe epistemice* ale altor enunţuri. Un enunţ de tipul "Mi se pare că percep o oaie pe cîmp" nu va constitui un temei logic pentru un enunţ de tipul "O oaie este pe cîmp". Este clar că cel de-al doilea enunţ nu poate fi nici dedus din primul enunţ, nici confirmat inductiv de către acesta. Ce înseamnă însă ca al doilea enunţ este o *consecinţă epistemică* a primului enunţ? Caracterizarea pe care o dă Chisholm relaţiei de întemeiere constituie probabil elementul cel mai original al teoriei sale epistemologice.

Filosoful american semnalează că a fost inspirat în formularea acestei teorii de consideraţiile unuia dintre cei mai cunoscuţi sceptici ai antichităţii, grecul Carneade. Acesta observa că unele din percepţiile noastre se întăresc reciproc, ca şi verigile unui lanţ. Încrederea în unele percepţii poate fi, de asemenea, întărită de cunoştinţe cu privire la condiţiile în care percepem, la starea organelor de simţ, precum şi de concordanţa a ceea ce percepem cu alte informaţii şi opinii acceptate.

Chisholm susţine că sîntem îndreptăţiţi să acceptăm un enunţ despre ceea ce "ne apare", despre ceea ce percepem, ca *temei* al unui enunţ despre fapte atîta vreme cît nu ştim nimic care ar putea să contrazică presupunerea că ceea ce percepem este un fapt, o stare reală. În acest caz, enunţul despre ceea ce "ne apare" poate fi caracterizat drept un enunţ dincolo de orice îndoială raţională. "Putem spune că dacă o persoană crede că vede ceva ce este o oaie şi nimic din ceea ce cunoaşte nu confirmă judecata că *nu*

[1] R. M. Chisholm. *The Foundations of Knowing*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, pp. 128-129.

vede o oaie (adică nimic din ceea ce cunoaşte nu tinde să discrediteze simţurile sale), atunci judecata că vede o oaie este dincolo de orice îndoială raţională pentru el"[1]. Teza lui Chisholm este că dacă cineva crede, fără a avea temeiuri pentru a se îndoi, că percepe o stare reală determinată, de exemplu, o oaie pe cîmp, iar enunţul că ceea ce percepe este real va fi întărit de alte enunţuri acceptate şi nu va fi contrazis de nici un enunţ acceptat, atunci enunţul despre ceea ce se percepe va putea constitui un *temei* pentru enunţuri despre fapte. În acest sens, enunţurile despre fapte vor putea fi caracterizate drept consecinţe epistemice ale unor enunţuri despre "ceea ce ne apare". Relaţia de consecinţă epistemică, caracterizată în acest fel, este o relaţie mai slabă decît consecinţa logică sau confirmarea empirică. Bineînţeles că enunţurile despre ceea ce percepem nu pot fi asigurate o dată pentru totdeauna. Ele sînt enunţuri ce pot fi infirmate.

Teoria epistemologică a lui Chisholm este în mod neîndoielnic failibilistă. Mai este ea însă o teorie *fundaţionalistă* în sensul strict al termenului? Este greu să dăm un răspuns categoric la această întrebare. Într-adevăr, Chisholm afirmă că enunţurile despre ceea ce percepem pot constitui temeiuri pentru enunţuri despre stări reale numai dacă satisfac o condiţie de coerenţă cu alte enunţuri deja acceptate. Este oare un asemenea punct de vedere compatibil cu principiul fundaţionalismului, principiul că enunţurile ce constituie temelia cunoaşterii noastre despre lume se întemeiază pe ele însele? Cum este oare mai potrivit să caracterizăm teoria întemeierii epistemice formulată de Chisholm: drept o teorie fundaţionalistă sofisticată şi considerabil slăbită sau, mai degrabă, ca un compromis între fundaţionalism şi coerentism, între principiul întemeierii liniare şi principiul întemeierii circulare? Cel ce citeşte textele lui Chisholm căutînd răspuns la o asemenea întrebare ar putea spune: atît într-un fel, cît şi în celălalt. În consideraţiile lui Chisholm accentul cade uneori sub sublinierea temei fundaţionaliste, alteori pe evidenţierea failibilităţii cunoaşterii noastre despre fapte. Subtilitatea analizelor filosofului nu poate ascunde tensiunea dintre teza fundaţionalistă şi tema failibilistă. Cunoaşterea noastră despre lume este failibilă deoarece este susţinută de enunţuri cu privire la "ceea ce ne apare", la ceea ce percepem (sau credem că percepem), enunţuri care vor înceta să funcţioneze drept temelie a cunoaşterii noastre despre fapte de îndată ce vor fi contrazise de alte enunţuri acceptate. O asemenea posibilitate nu poate fi niciodată exclusă.

> "Spunînd că un om are «dreptul de a fi sigur» de o anumită judecată am putea crede că omul are dreptul să «încheie cercetarea» şi să nu ia în consideraţie mărturii viitoare ce par să vorbească împoriva judecăţii. Dacă este adevărat că ceea ce cunoaştem conferă acest drept, atunci nu cunoaştem nimic despre lucrurile ce ne înconjoară; căci în mod sigur omul rezonabil nu are niciodată dreptul de a-şi închide mintea şi de a nu lua în consideraţie întreaga evidenţă viitoare. În acest sens al «dreptului de a fi sigur», ar fi o greşeală să se spună că ceea ce cunoaştem conferă acest drept şi că oamenii rezonabili cunosc multe din lucrurile pe care cred că le cunosc"[2]. Pentru failibilist "dreptul de a fi sigur" va fi înţeles în sensul teoriei probabilităţii. Evocîndu-i pe scepticii antichităţii, Chisholm caracterizează probabilitatea ca o relaţie de susţinere reciprocă între enunţuri. "Probabilitatea este o relaţie între judecăţi; una şi aceeaşi judecată poate să aibă diferite

---

[1] R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, p. 75.

[2] R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, p. 117.

probabilităţi în relaţie cu diferite judecăţi. Din aceste indefinit de multe probabilităţi pe care le poate avea o judecată dată, care este aceea ce trebuie să ne orienteze cînd luăm o decizie cu referire la această judecată? Răspunsul este că va trebui să ne conducem după probabilitatea *absolută* a judecăţii; o probabilitate pe care judecata o are în relaţie cu ceea ce cunoaştem"[1].

Condiţionarea acceptării unor enunţuri, ca enunţuri de bază, de acordul lor cu alte enunţuri acceptate în prealabil, poate fi interpretată, desigur, ca o concesie majoră făcută coerentismului şi drept o inconsecvenţă faţă de principiul fundaţionalismului. S-a spus, pe bună dreptate, că numai acele teorii ale întemeierii ce susţin că enunţurile de bază îşi garantează propriul lor adevăr, se autoîntemeiază, se autovalidează sînt teorii fundaţionaliste pure. Teoria lui Chisholm nu este, evident, una din acestea. Pe de altă parte, caracterizarea dată de Chisholm relaţiei dintre enunţurile despre "ceea ce ne apare" şi alte enunţuri acceptate nu este una pozitivă, ci negativă. Primele trebuie, înr-adevăr, să satisfacă o condiţie ce priveşte relaţia lor cu ultimele pentru a fi socotite în afară de orice îndoială şi apte, aşadar, să funcţioneze ca temei al unor enunţuri despre fapte, dar nu se poate spune că primele sînt întemeiate prin raportare la ultimele. Condiţia să nu existe enunţuri acceptate ce contrazic enunţurile despre "ceea ce ne apare" este o relaţie între enunţuri evident mai slabă decît relaţia întemeierii. Chisholm stăruie asupra acestei distincţii: "Spunem noi, prin urmare, că, înainte de a decide că o judecată despre percepţii este rezonabilă, trebuie să aflăm că o anume *altă* judecată este evidentă? Nu. Noi spune mai degrabă că înainte de a decide dacă o judecată despre percepţii este rezonabilă trebuie să stabilim că anume alte judecăţi nu sînt acceptabile din punct de vedere epistemic"[2]. Cînd califică concepţia lui asupra întemeierii epistemice drept fundaţionalistă, Chisholm îşi propune să releve că supoziţia existenţei unui termen final în regresul pe care îl implică demersul întemeierii surprinde un moment real al acestui demers. Pe de altă parte, Chisholm recunoaşte că şi coerentismul pune în evidenţă un element constitutiv al demersului întemeierii. Observînd că fundaţionalismul priveşte cunoaşterea ca o piramidă, a cărei temelie nu poate fi clintită, iar coerentismul o vede ca o plută în plină mare care nu va putea fi schimbată decît scîndură cu scîndură, Chisholm socoteşte că ambele metafore sînt sugestive. "Afirm că nu avem aici două concepţii diferite ale cunoaşterii. Ceea ce avem - lăsînd metaforele la o parte - sînt două aspecte ale cunoaşterii noastre, fiecare din ele de însemnătate fundamentală. Există două momente ale justificării epistemice, unul din ele fundaţional şi celălalt nu"[3]. Pentru Chisholm întemeierea cunoaşterii implică un "moment nefundaţional", deoarece enunţurile despre ceea ce ne apare pot fi calificate drept dincolo de orice îndoială raţională şi, prin urmare, ca temeiuri ce susţin enunţurile despre fapte doar atîta vreme cît ele nu sînt epistemic suspecte, adică nu sînt contrazise de enunţuri epistemic acceptabile[4].

---

[1] *Ibidem*, p. 118.

[2] *Ibidem*, p. 76.

[3] R. M. Chisholm, *The Foundations of Knowing*, p. 13.

[4] *Ibidem*, pp. 14 şi 26.

Clarificatoare în acest sens sînt afirmaţiile altui autor, Ernest Sosa, care caută, ca şi Chisholm o cale de mijloc între fundaţionalismul radical şi coerentism. Sosa afirmă că punctul de vedere al unui fundaţionalism slăbit, înmlădiat, pe care îl numeşte *material* sau *real,* ar putea fi precizat spunînd că există surse ultime ale întemeierii epistemice altele decît relaţiile dintre opinii. Aceste surse sînt opinii cu un statut privilegiat, şi anume opinii situate la periferia sistemului cunoştinţelor, a căror detaşare şi înlocuire cu alte opinii va avea un efect minor asupra coerenţei sistemului. *Fundaţionalismul,* în sensul cel mai larg al termenului, nu ar implica, prin urmare, teza mult mai tare că enunţurile despre stările noastre subiective sînt infailibile[1]. Or, dacă fundaţionalismul radical şi coerentismul au fost despărţite întotdeauna prin acceptarea şi respectiv respingerea infailibilităţii unor asemenea enunţuri, rezultă că fundaţionalismul failibilist ar putea fi caracterizat drept o sinteză între elemente viabile ale acestor două tipuri de teorii ale întemeierii epistemice. Aceasta este o concluzie spre care înclină şi alţi autori. Cunoaşerea noastră despre lume are fundamente în experienţă, dar acestea nu constituie o bază ultimă, infailibilă a cunoaşterii. Dacă nu admitem existenţa unor enunţuri privilegiate din punctul de vedere al relaţiei lor cu datele senzoriale, nu are sens să spunem că tot ceea ce cunoaştem se întemeiază în cele din urmă pe experienţă. "Dacă adevărul chestiunii stă într-o astfel de întrepătrundere a teoriei corespondenţei (teoriei fundaţionaliste - n.n. M. F.) şi coerenţei, el va explica, totodată, de ce conflictul dintre ele a continuat atîta timp şi ne va conduce la o concluzie ce nu va cere abandonarea necondiţionată a nici unuia din competitori"[2].

Este interesant de observat că deplasarea de la fundaţionalismul radical spre un fundaţionalism mai modest, failibilistă reflectă şi o schimbare în modul de a înţelege obiectivele unei teorii a întemeierii epistemice şi a unei teorii epistemologice în genere. Fundaţionalismul radical încearcă să formuleze o prescripţie, o normă care precizează cerinţa generală a întemeierii cunoaşterii noastre despre fapte pe datele experienţei. Filosofii care adoptă acest punct de vedere vor limita cîmpul cunoaşterii autentice la enunţurile ce satisfac această cerinţă. Dimpotrivă, cei care îl resping pornesc de la supoziţia că atît în viaţa curentă, cît şi în ştiinţă sîntem în posesia unei cunoaşteri autentice. Or, tocmai ceea ce ştim şi nu punerea la îndoială a ceea ce ştim, aşa cum au făcut-o Descartes, Husserl sau Russell, va trebui să constituie punctul de plecare în construcţia unei teorii epistemologice. Este un fapt că ştiinţa, ca şi cunoaşterea comună, sînt failibile, şi este tot un fapt că orice cunoaştere despre lume devine posibilă numai datorită contactului direct cu realitatea prin simţuri. O teorie cît de cît satisfăcătoare a întemeierii epistemice este ţinută să dea socoteală şi de un fapt şi de celălalt. Aceasta este o situare ce indică o slăbire a accentului normativ în măsura în care acordă prioritate demersului de la fapte la principii în construcţia unei teorii a întemeierii epistemice. Filosofi cum este Chisholm par să fie conduşi spre o asemenea situare în străduinţele lor de a explica failibilitatea cunoaşterii dînd în acelaşi timp satisfacţie intuiţiei că orice cunoaştere despre fapte devine posibilă datorită datelor introspecţiei şi a contactului direct cu realitatea prin simţuri. Încercarea de a găsi o scăpare din această dilemă pare să favorizeze ocuparea unei poziţii oarecum intermediare între

---

[1] Vezi E. Sosa, *The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge,* în (eds.) P. K. Moser, A van der Nat, *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches.*

[2] A. Quinton, *The Foundations of Knowledge,* în (eds.) B. Williams, A. Montefiore, *British Analytical Philosophy,* Routledge and Kegan Paul, London, 1966, p. 86.

extremele pe care le reprezintă fundaţionalismul radical şi coerentismul strict sau pur. Iată o caracterizare deosebit de clară a unei asemenea poziţii: "Teoriile epistemologice reprezintă un continuu destul de accidentat. La o extremă avem teorii fundaţionaliste clasice, care dau un statut absolut privilegiat unei clase restrînse de judecăţi, judecăţi de bază din punct de vedere epistemologic. La extrema opusă avem teorii coerentiste pure, ce consideră toate judecăţile ca fiind pe acelaşi plan din punct de vedere epistemologic şi nu acordă un statut privilegiat nici uneia. Între aceste două extreme avem o colecţie de teorii... ce dau un anumit fel de statut privilegiat unor judecăţi, dar un statut de rang mai scăzut decît cel conferit de teoriile fundaţionaliste clasice"[1]. Asemenea consideraţii sînt pline de semnificaţie pentru înţelegerea a ceea ce susţine tensiunea dintre teoriile fundaţionaliste şi teoriile coerentiste ale întemeierii, cît şi pentru punerea în evidenţă a ceea ce îi determină pe unii filosofi să caute o poziţie de mijloc între extreme. O teorie fundaţionalistă a întemeierii, chiar şi una în care teza fundaţionalistă a întemeierii, este slăbită, atenuată, va fi o teorie centrată pe explicarea înrădăcinării cunoaşterii noastre despre fapte în experienţă, adică în cel mai direct contact al minţii cu realitatea. Dificultăţile apar, cum am văzut, cînd este vorba de a da socoteală de failibilitatea a ceea ce o variantă sau alta a fundaţionalismului va caracteriza drept bază sau temelie ultimă a cunoaşterii noastre despre lume. Probabilitatea de a revizui enunţurile de bază este explicată cu referire la relaţia dintre enunţuri. O teorie fundaţionalistă nu poate înainta prea mult în această direcţie fără a pune în primejdie opţiunea ei de bază - liniaritatea întemeierii - şi a se expune obiecţiei circularităţii. S-a observat, pe bună dreptate, că un fundaţionalism slăbit nu rezolvă pe deplin satisfăcător problema identificării termenului ultim în regresul întemeierii, în timp ce fundaţionalismul radical oferă o soluţie acestei probleme ce nu poate fi împăcată cu recunoaşterea failibilităţii cunoaşterii. În mod simetric, dificultăţile coerentismului stau, cum vom vedea, în recuperarea intuiţiei noastre privitoare la experienţă ca temei al oricărei cunoaşteri despre fapte.

Greutatea de a satisface cerinţe recunoscute în principiu ca legitime în cadul unei teorii fundaţionaliste a întemeierii epistemice iese la iveală clar într-o altă variantă a fundaţionalismului slăbit, cea propusă de Paul K. Moser[2].

Varianta lui Moser reprezintă o încercare de a apăra teza fundaţionalistă în faţa unei critici ce ameninţă să-i fie fatală, critică formulată de exponenţi reprezentativi ai concepţiei coerentiste asupra întemeierii epistemice ca W. Sellars şi L. Bonjour. Argumentarea acestora poate fi redată pe scurt astfel: elementele ce constituie baza ultimă a întemeierii într-o teorie fundaţionalistă vor fi ele însele fie entităţi cognitive, fie entităţi ce nu sînt de natură cognitivă; în primul caz, aceste entităţi vor trebui la rîndul lor să fie întemeiate şi sîntem în acest fel antrenaţi într-un regres la infinit; în al doilea caz, ele nu cer să fie întemeiate, dar nu pot întemeia opinii. O teorie acceptabilă a întemeierii epistemice trebuie, evident, să ne indice calea de a ieşi din această dilemă. A fi fundaţionalist, crede Moser, înseamnă în primul rînd a respinge principiul potrivit căruia orice întemeiere epistemică are loc exclusiv prin raportare la elemente de natură cognitivă, opinii sau enunţuri. Acceptarea acestui principiu atrage după sine suprimarea

---

[1] J. L. Pollock, *A Plethora of Epistemological Theories*, în (ed.) J. S. Pappas, *Justification and Knowledge*, D. Reidel, Dordrecht, Boston, London, 1979, p. 101.

[2] Vezi P. K. Moser, *Empirical Justification*, D. Reidel, Dordrecht, Boston, Lancaster, Tokyo, 1985.

liniarităţii în întemeiere şi, prin aceasta, acceptarea circularităţii sau a regresului la infinit. Filosoful care propune un punct de vedere fundaţionalist va trebui, aşadar, să arată că o entitate cognitivă poate fi întemeiată şi prin raportare la ceva ce nu constituie o entitate cognitivă. În speţă, fundaţionalismul va putea fi apărat arătîndu-se că opiniile de bază ce susţin întreaga noastră cunoaştere despre fapte pot fi întemeiate cu referire la entităţi care nu au o natură cognitivă. La nivelul de bază, fundamental, întemeierea epistemică va fi, prin urmare, un raport în care ceva ce nu reprezintă cunoaştere susţine opinii sau enunţuri. Problema este în acest caz de a indica acele entităţi necognitive ce pot întemeia opinii şi de a arăta cum pot asemenea entităţi să întemeieze opinii.

Moser afirmă că asemenea entităţi sînt calităţi sau conţinuturi fenomenologice, adică ceea ce percepem sau simţim ca ceva distinct de obiectele pe care le percepem şi simţim. O asemenea calitate este, de exemplu, perceperea unei sfere galbene. Existenţa calităţii nu implică existenţa reală a sferei galbene. Pot să am halucinaţii. Subiectul prinde în mod direct conţinuturi fenomenologice. Relaţia dintre subiect şi aceste conţinuturi nu este una analizabilă. Nu simţim sau percepem obiecte, ci conţinuturi fenomenologice, o sferă galbenă, un sunet puternic. Prinderea (aprehensiunea) unor asemenea conţinuturi este independentă de alte experienţe şi de orice fel de inferenţe logice. Calităţile sau conţinuturile fenomenologice sînt entităţi neconceptuale şi nepropoziţionale. Moser susţine că asemenea calităţi sau conţinuturi, ceea ce el numeşte "aprehensiunea nemijlocită a datului", sînt stări ce nu cer întemeiere, dar pot servi ca bază a întemeierii. Asemenea conţinuturi constituie astfel veriga ultimă în lanţul întemeierii. Ele reprezintă temeiuri pentru opinii despre ceea ce ne este dat. Acestea sînt opinii de bază ce susţin toate cunoştinţele despre fapte. Întemeierea opiniilor de bază prin raportare la conţinuturi fenomenologice sau stări perceptuale contituie o întemeiere sau justificare pe care Moser o califică drept nemijlocită. "Dacă mi se pare că văd o carte albastră în momentul *t* şi dacă cred în momentul *t*, în lumina stării perceptuale, că mi se pare că văd o carte albastră, atunci în momentul *t* sînt în mod nemijlocit justificat să cred că văd o carte albastră"[1]. Al doilea pas în demersul întemeierii este întemeierea unor opinii despre obiecte şi proprietăţi reale prin raportare la opiniile de bază, opinii cu privire la conţinuturi fenomenologice, aşadar subiective. Altfel spus, este vorba de întemeierea unor opinii despre fapte de observaţie pe baza unor opinii ce sînt întemeiate în mod nemijlocit. Adevărul opiniilor ce aparţin celei din urmă categorii nu implică existenţa unor obiecte şi proprietăţi reale, spre deosebire de adevărul opiniilor din prima categorie. Moser caracterizează acest al doilea pas în întemeierea opiniilor ca o inferenţă de la opinii de bază la opinii ce nu sînt de bază. Care este natura acestei inferenţe? Ea nu poate să fie o inferenţă deductivă. O opinie despre o stare reală nu poate fi derivată logic dintr-o opinie despre conţinuturi fenomenologice. Nu pot deduce opinia "Piscul Mont Everest se află la nord de punctul în care mă găsesc acum" din opinia "Mi se pare că văd la nord piscul Mont Everest". Moser apreciază, de asemenea, că modul în care concepe Chisholm întemeierea enunţurilor despre fapte este inacceptabil în măsura în care intră în contradicţie cu principiul fundaţionalismului. Adoptarea acestui principiu cere ca opiniile noastre despre stări reale să fie întemeiate numai prin raportare la opinii de bază. Mai rămîne astfel o singură posibilitate, şi anume aceea de a întemeia opinii despre fapte prin inferenţă inductivă. Adevărul unui enunţ ca "Există o pisică pe acoperiş în momentul *t*" este întemeiat ca probabil adevărat pe baza enunţului "Mi se pare că văd o pisică pe acoperiş în momentul *t*" şi a altor enunţuri despre conţinuturi fenomenologice, cum ar fi

[1] P. K. Moser, *Op. cit.*, p. 176.

"Mi se pare că privesc cu atenţie spre acoperiş în condiţii de iluminare şi perspectivă demne de încredere", "Mi se pare că nu există nici o influenţă perturbatoare asupra proceselor de receptare senzorială". Sîntem îndreptăţiţi să susţinem că cea mai bună explicaţie a tuturor acestor enunţuri ce sînt întemeiate prin raportare la conţinuturi fenomenologice o constituie existenţa reală a unei pisici pe acoperiş în momentul *t*. În acest sens enunţul "Există o pisică pe acoperiş în momentul *t*" ar putea fi calificat drept un enunţ probabil adevărat şi în acest sens întemeiat[1]. În al treilea pas al întemeierii, enunţuri despre stări reale de diferite niveluri de generalitate vor fi întemeiate inductiv prin raportare la enunţuri despre fapte de observaţie.

Reconstrucţia propusă de Moser demersului întemeierii cunoaşterii noastre despre fapte reprezintă în mod vădit un efort de a fundamenta un fundaţionalism slăbit, failibilist, care nu face concesii coerentismului. Ea reprezintă o mărturie a greutăţilor greu de depăşit ce se ridică în calea unei asemenea întreprinderi şi, prin aceasta, o confirmare a unora din consideraţiile critice formulate mai sus. Prima întrebare este dacă conţinuturi fenomenologice, care nu sînt opinii sau enunţuri, sînt în măsură să reprezinte temeiuri pentru opinii sau enunţuri. Ce îndreptăţire există pentru a caracteriza o relaţie între stări cognitive şi stări necognitive drept relaţie de întemeiere? Cum ar putea fi întemeiate opinii prin raportare la ceea ce nu sînt opinii? Între stări necognitive pot exista relaţii cauzale. Pe de altă parte, între diferite stări cognitive, opinii sau enunţuri, pot exista relaţii de la temei la ceea ce este întemeiat, fie ele inferenţe deductive sau inductive, fie alte relaţii epistemice, cum sînt cele despre care vorbeşte Chisholm. Conţinuturile fenomenologice şi opiniile sau enunţurile sînt însă entităţi eterogene între care nu se pot stabili nici relaţii cauzale, nici relaţii epistemice. Atîta vreme cît recunoaştem dualitatea mintal-material, stări intenţionale-stări neintenţionale, încercarea de a preciza într-o teorie a întemeierii epistemice ideea că tot ce ştim despre fapte se sprijină pe experienţă printr-o relaţie în care conţinuturi fenomenologice, caracterizate drept stări necognitive, constituie temeiuri pentru opinii sau enunţuri pare lipsită de orice perspectivă. Este o dificultate majoră cu care se confruntă orice încercare de a elabora tema de bază a empirismului în cadrul unei abordări fundaţionaliste a întemeierii epistemice. Foarte problematică este, de asemenea, caracterizarea opiniilor despre stări subiective drept temeiuri ale unor opinii despre stări reale. Nu vom mai reveni asupra acestei dificultăţi, pe care am semnalat-o şi discutat-o cu referire la teoria empiristă a întemeierii în formularea pe care i-a dat-o Ayer. Exprimîndu-ne cu multă precauţie, putem conchide că pretenţia intuiţionismului lui Moser de a fi construit punţi peste două prăpăstii - cea care desparte stări cognitive de stări necognitive şi cea care desparte opinii despre conţinuturi fenomenologice de opinii despre fapte - pare greu de susţinut. Un fundaţionalism mai slăbit, care nu face nici un fel de concesii coerentismului, nu poate fi, prin urmare, apărat. Este demn de remarcat că teoria lui Chisholm ocoleşte marile dificultăţi conceptuale cărora trebuie să le facă faţă, cum am văzut, teoria lui Moser, tocmai făcînd concesii coerentismului. Aceste constatări la care sîntem conduşi la capătul examenului critic al unor variante reprezentative ale fundaţionalismului failibilist au putut încuraja căutarea unei explicaţii mai simple, mai naturale a întemeierii

---

[1] Vezi *Op. cit.*, pp. 199-200.

cunoaşterii noastre despre fapte renunţînd la presupoziţia fundamentală a oricărei teorii fundaţionaliste, presupoziţia că întemeierea trebuie să fie un demers liniar.

7. Teorii coerentiste ale întemeierii epistemice

Ca şi termenul *fundaţionalism,* expresia *coerentism* nu desemnează o anumită teorie a întemeierii epistemice, ci o întreagă clasă de asemenea teorii. Ceea ce desparte teoriile coerentiste şi teoriile fundaţionaliste ale întemeierii poate fi precizat, mai întîi, într-o formularea negativă. Teoriile coerentiste, în opoziţie cu cele fundaţionaliste, contestă existenţa în sistemul opiniilor noastre a unor opinii de bază ce se justifică pe ele însele. Altfel spus, nu există un termen ultim în regresul pe care îl implică întemeierea epistemică. Dincolo de ceea ce-i desparte, coerentiştii sînt de acord într-o privinţă, şi anume că întemeierea cunoaşterii poate avea loc fără raportare la "fundamente ale cunoaşterii". Într-o reformulare pozitivă, supoziţia de bază a teoriilor coerentiste este că toate opiniile şi enunţurile ce exprimă opinii sînt întemeiate prin raportare la alte opinii şi enunţuri. Întemeierea nu este, aşadar, o relaţie liniară, ci una circulară. Susţinătorii coerentismului vor argumenta, desigur, că această circularitate nu este una vicioasă.

Diferitele variante ale coerentismului se disting în funcţie de felul cum este conceput cercul întemeierii. Putem deosebi, din acest punct de vedere, un coerentism pozitiv şi unul negativ. Coerentismul negativ susţine că o persoană este îndreptăţită să accepte o opinie atîta timp cît nu are temeiuri de a înceta să o facă. Coerentismul pozitiv afirmă, dimpotrivă, că opiniile trebuie să fie sprijinite de raţiuni pozitive pentru a putea fi caracterizate drept întemeiate.

Teoriile coerentiste au fost elaborate îndeosebi ca reacţie faţă de abordarea fundaţionalistă a întemeierii epistemice. Insatisfacţia faţă de fundaţionalism şi intenţia de a oferi o alternativă a reprezentat principala motivaţie a autorilor care au propus asemenea teorii. Teoriile coerentiste s-au constituit ca răspuns faţă de tradiţii fundaţionaliste cu mare autoritate. Astfel, o abordare coerentistă a întemeierii cunoaşterii s-a conturat în cadrul idealismului absolut, de la Hegel la Bradley. Aceşti autori au susţinut că tocmai coerenţa întregului, integrarea elementelor în sistem ar constitui trăsătura distinctivă a cunoaşterii autentice. Acest mod de a vedea cunoaşterea era, în acest caz, consecinţa unei viziuni metafizice asupra naturii realităţii.

Perspectiva coerentistă asupra cunoaşterii este o perspectivă în esenţă holistă. Supoziţia de la care porneşte această abordare este că acceptarea unei opinii va fi determinată în primul rînd de posibilitatea de a o integra într-un sistem ordonat şi coerent. Prin această supoziţie de inspiraţie hegeliană, epistemologia coerentistă se detaşează în mod clar de tradiţia fundaţionalistă, care a dominat gîndirea filosofică occidentală. Aceasta din urmă are drept teme centrale dihotomiile cunoaştere mijlocită - cunoaştere nemijlocită, adevăruri derivate-adevăruri prime. Este ceea ce putem numi modelul euclidian al cunoaşterii, un model consacrat pentru prima dată de către teoria aristotelică

a ştiinţei. Se propune o ierarhizare a adevărurilor, pe care un autor contemporan o califică drept expresia unei "înţelegeri aristocratice" a cunoaşterii: "Adevărurile, ca atare, nu sînt egale; există anumite adevăruri «stăpîni» de care depind celelalte adevăruri, «clienţii»"[1]. Coerentismul consecvent se construieşte pornind de la supoziţia că nu există adevăruri de bază, prime sau fundamentale. Toate cunoştinţele ar fi pe acelaşi plan. S-ar putea spune că fundaţionalismul pur porneşte de la presupunerea că în orice domeniu al cunoaşterii teoretice un număr mic de adevăruri prime constituie baza întemeierii unui număr tot mai mare de adevăruri derivate. Dimpotrivă, coerentismul concepe dezvoltarea cunoaşterii drept un proces în care punctul de plecare îl constituie întotdeauna o colecţie cuprinzătoare de opinii despre care se crede că sînt adevărate. Din acest punct de plecare se ajunge, prin proceduri eliminatorii adecvate, la un număr mai mic de opinii întemeiate. Din perspectiva coerentistă pretenţia unor opinii de a fi adevărate şi de a reprezenta, prin urmare, cunoaştere, poate fi susţinută fără a distinge un anumit gen de opinii (evidenţe raţionale prime, opinii de bază ş.a.m.d.) ce vor fi considerate punct de plecare în procesul întemeierii. Nici enunţurilor despre date senzoriale, nici pretinselor evidenţe raţionale nu li se mai acordă un statut privilegiat.

Supoziţia centrală în teoriile fundaţionaliste ale întemeierii epistemice, supoziţie incompatibilă cu o perspectivă holistă asupra cunoaşterii, a fost caracterizată de Richard Rorty drept supoziţia existenţei unor "reprezentări privilegiate"[2]. Este supoziţia că tot ceea ce cunoaştem poate fi, în cele din urmă, întemeiat cu referire la o matrice neutră, la un fundament situat în afara istoriei, a schimbării în timp a intereselor, activităţilor şi practicilor omeneşti, un fundament constituit din reprezentări ce stau într-o relaţie privilegiată cu realitatea. Rorty apreciază că refuzul filosofilor de a mai căuta asemenea reprezentări privilegiate reprezintă o ruptură cu marea tradiţie modernă a teoriei cunoaşterii: "Filosofia, ca o disciplină capabilă să ne ofere o «metodă adecvată de a căuta adevărul», depinde de găsirea unui cadru permanent, neutru al oricărei cercetări posibile... Mintea, ca oglindă a naturii, a fost răspunsul tradiţiei carteziene la nevoia unui asemenea cadru. Dacă nu există reprezentări privilegiate în această oglindă, atunci nu va mai exista răspuns la nevoia unei asemenea pietre de temelie pentru alegerea între pretenţii justificate şi nejustificate cu privire la opiniile noastre"[3].

Epistemologia holistă este o epistemologe monistă, o epistemologie ce respinge distincţia dintre adevăruri prime şi adevăruri derivate, dintre fundamente şi un edificiu propriu-zis al cunoaşterii, care ar fi susţinut de aceste fundamente, dintre cunoaşterea nemijlocită şi cunoaşterea mijlocită. Întemeierea este înţeleasă ca *interacţiune,* ca susţinere reciprocă, şi nu ca *derivare,* ca dependenţă unidirecţională. Întemeiat nu înseamnă derivat dintr-o cunoaştere primară, ci integrat în mod adecvat în sistemul cunoştinţelor.

Conceptul coerentist al întemeierii poate fi caracterizat drept conceptul sistemic al întemeierii. Analogii utile pentru fixarea acestui concept sînt aşa-numitul cerc al interpretării sau definiţia cuvintelor într-un dicţionar. După cum se ştie, în interpretarea

---

[1] N. Rescher, *The Coherence Theory of Truth,* Oxford at the Clarendon Press, 1973, p. 317.

[2] Vezi R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature,* Basil Balckwell, Oxford, 1979, cap. V.

[3] *Ibidem,* pp. 211-212.

textelor nu există un demers liniar privilegiat. Se pleacă de la o înţelegere prealabilă a textului, care este supusă schimbării în procesul interpretării, un proces a cărui circularitate a fost pusă în evidenţă de hermeneutică. În definiţiile de dicţionar semnificaţia fiecărui cuvînt este precizată prin raportare la semnificaţia altor cuvinte. Nu există cuvinte cu un statut privilegiat din acest punct de vedere.

Epistemologii contemporani, care au propus diferite variante ale coerentismului, cad de acord asupra lipsei de perspective a oricărei încercări de a întemeia cunoştinţele prin regres spre fundamente, spre opinii de bază. Argumentul standard este, cum s-a amintit mai sus, următorul: acele elemente pe care fundaţionaliştii le identifică drept verigi ultime în lanţul întemeierii sînt fie entităţi de natură cognitivă, fie nu sînt entităţi de natură cognitivă. În primul caz, ele vor putea întemeia alte opinii drept cunoştinţe, dar se va cere ca ele însele să fie întemeiate. În al doilea caz, nu se cere ca aceste entităţi să fie întemeiate, dar ele nu pot constitui temeiuri pentru cunoştinţe. Întemeierea circulară ar reprezenta, aşadar, singura cale ce rămîne deschisă pentru a răspunde obiecţiei sceptice a regresului la infinit.

Un argument de acest fel a fost dezvoltat acum patru decenii de filosoful american Wilfrid Sellars. El a întreprins o analiză critică aprofundată a concepţiei empiriste potrivit căreia baza sau temelia cunoaşterii noastre despre lume o constituie datele simţurilor. Empiristul va trebui să recunoască faptul că datele simţurilor sînt trăiri, şi nu cunoştinţe. Aceste date nu pot, prin urmare, întemeia cunoştinţe despre fapte. Pe de altă parte, cunoştinţele particulare despre fapte nu reprezintă baza ultimă a cunoaşterii noastre. Ele vor trebui, la rîndul lor, să fie întemeiate. Presupoziţia teoriilor empiriste, care îşi propun întemeierea cunoştinţelor noastre despre fapte pe date al simţurilor, este, crede Sellars, presupoziţia că fapte epistemice (cunoştinţe) ar putea fi reduse la date pure ale simţurilor, care sînt fapte neepistemice[1]. Teoria cunoaşterii nemijlocite ni se înfăţişează astfel în următoarea ipostază: anumite stări sau trăiri subiective constituie ultimele fundamente ale cunoaşterii noastre despre lume; se presupune că aceste stări se constituie înainte şi independent de orice învăţare şi de orice proces de conceptualizare. "Una din formele pe care le ia mitul datului este ideea că există, trebuie să existe, o structură de fapte particulare astfel încît (a) fiecare fapt poate să fie nu numai cunoscut în mod neinferenţial, dar nu presupune o altă cunoaştere, fie a unor fapte particulare, fie a unor adevăruri generale şi (b) cunoaşterea neinferenţială a faptelor, ce aparţine acestei structuri, constituie ultima curte de apel pentru toate aserţiunile factuale, particulare şi generale, despre lume. Este important de reţinut că am caracterizat cunoaşterea despre fapte aparinţinînd acestui strat ca fiind nu numai neinferenţială, dar ca nepresupunînd cunoaşterea altor fapte, fie ele particulare sau generale"[2]. Sellars schiţează punctul de vedere coerentist asupra întemeierii epistemice prin raportare la această formulare a tezei fundaţionaliste. El afirmă că cele mai elementare contestări despre fapte de tipul "Acesta este verde", despre care mulţi empirişti afirmă că reprezintă cunoştinţe nemijlocite, sînt, în realitate, rezultatul unor inferenţe. Concepte preexistente, ca *verde,* vor fi aplicate pentru a desemna impresii senzoriale doar atunci cînd sînt întrunite anumite condiţii standard pentru percepţia vizuală, condiţii pe care cel ce identifică un anumit obiect ca avînd culoare verde va învăţa să le

[1] Vezi W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, în (eds.) H. Feigl, M. Scriven, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. I, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1956, pp. 257-258.

[2] *Ibidem*, p. 293.

recunoască. Constatări cît de elementare despre fapte de observaţie presupun, aşadar, în afara impresiilor senzoriale, cunoaşterea în prealabil a altor lucruri. Relatarea "Acesta este verde" va fi întemeiată dacă şi numai dacă noi cunoaştem în prealabil că producerea unei impresii senzoriale determinate, în condiţii determinate, constituie un indiciu demn de încredere că obiectul pe care îl percepem are determinarea desemnată prin predicatul *verde.* Datele de observaţie nu pot constitui, prin urmare, punctul de plecare şi fundamentul cunoaşterii noastre despre fapte; în realitate aceste date devin posibile numai pe baza cunoaşterii prealabile a unor fapte de ordin mai general.

Coerentismul nu va contesta că toate cunoştinţele noastre despre lume se sprijină pe enunţuri despre fapte particulare, obţinute prin observaţie. El se va detaşa însă de abordarea fundaţionalistă, caracteristică empirismului, subliniind că cele mai elementare constatări observaţionale se sprijină, la rîndul lor, pe alte cunoştinţe despre lume, de diferite niveluri de generalitate. Demersul întemeierii cunoaşterii noastre despre fapte nu poate să fie, aşadar, decît unul circular. Filosofii ce dezvoltă o analiză coerentistă a cunoaşterii subliniază că toate cunoştinţele noastre despre fapte pot fi întemeiate numai prin raportare la alte cunoştinţe despre fapte şi, totodată, corectate, revizuite doar pe temeiul unor consideraţii ce privesc coerenţa întregului. Este ceea ce sugerează, în contrast cu metafora fundaţionalistă a bazei sau a temeliei, metafora plutei propusă de Otto Neurath: "Sîntem ca navigatorii care îşi refac pluta în marea deschisă, fără să o poată desface într-un doc şi să o poată construi din nou din fragmente mai bune".

Care este însă natura acestei relaţii circulare între enunţuri ce constituie sistemul cunoştinţelor, relaţie numită *coerenţă?* Evident, coerenţa nu poate fi redusă la relaţia de consecinţă logică. Pot fi construite mai multe sisteme necontradictorii de enunţuri, incompatibile între ele, şi nimeni nu va accpta că fiecare dintre ele ar reprezenta cunoaştere. *Coerenţa* va trebui să fie o condiţie mai tare decît cea a consistenţei logice.

O primă încercare de a preciza în mod sistematic această condiţie a fost întreprinsă de către filosoful american Gilbert Harman, care dezvoltă unele consideraţii formulate, mai întîi, de W. Sellars. Harman a dat cea mai cunoscută şi accesibilă formulare a unei variante a analizei coerentiste a întemeierii, şi anume analiza coerenţei în termeni de explicaţie. Teza acestui filosof este că un enunţ va fi întemeiat în măsura în care va fi integrat în acel sistem de enunţuri despre un anumit domeniu de fapte care posedă cel mai înalt grad de coerenţă explicativă. Aşadar, un enunţ va fi socotit întemeiat prin relaţiile sale cu alte enunţuri în ordinea explicaţiei. Atributul *întemeiat* îi va fi conferit enunţului atît de capacitatea lui de a oferi cea mai bună explicaţie a altor enunţuri ale sistemului, cît şi de împrejurarea că el va primi cea mai bună explicaţie în cadrul acestui sistem. Teza lui Harman este că enunţurile sînt întemeiate prin rolul pe care îl joacă în explicaţii. Fără îndoială că un enunţ poate, în acelaşi timp, să explice alte enunţuri şi să fie explicat în alte enunţuri. El va fi cu atît mai bine întemeiat cu cît va fi mai bine integrat într-o reţea de relaţii cu funcţii eplicative. Vom putea spune că un enunţ este bine întemeiat prin raportare la un sistem de enunţuri dacă explică şi este totodată explicat în sistem şi realizează aceste două funcţii sau roluri mai bine decît orice enunţ alternativ care a fost propus pînă în acel moment. Harman a încercat să precizeze această idee susţinînd că un enunţ este bine întemeiat dacă reprezintă o verigă într-un lanţ inferenţial ce conduce la cea mai bună explicaţie, adică la explicaţia cea mai simplă şi mai plauzibilă. El caracterizează inferenţele de acest tip drept *inferenţe inductive.* De ce acceptăm, bunăoară, enunţul că ceilalţi oameni au trăiri subiective şi nu sînt simple

automate drept un enunţ bine întemeiat? Deoarece acest enunţ oferă cea mai bună explicaţie a unei mari varietăţi de observaţii pe care le facem asupra comportării celorlalţi oameni. Tot aşa, enunţul că există o lume exterioară este acceptat ca bine întemeiat întrucît oferă cea mai bună explicaţie unei mase considerabile de cunoştinţe perceptuale. Ambele enunţuri sînt obţinute prin ceea ce Harman numeşte *inferenţă îndreptată spre cea mai bună explicaţie*. Pe ce temeiuri acceptă cineva că citeşte la un moment dat cartea lui Harman? Iată răspunsul "Ipoteza că citeşti acum o astfel de carte oferă cea mai bună explicaţie a ceea ce simţi, date fiind alte lucruri pe care le crezi. Ea oferă o explicaţie mai bună decît supoziţia că visezi sau că eşti înşelat de către un calculator răuvoitor"[1].

Tezei coerentiste formulate în acest fel i se poate obiecta că datele sau impresiile senzoriale nu pot fi integrate în reţeaua explicaţiei. Căci impresiile senzoriale nu ar fi rezultatul unor inferenţe. Nu inferez că în faţa mea se găseşte un anumit obiect, ci văd pur şi simplu acest obiect. Rezultă că analiza coerentistă a întemeierii nu poate să dea socoteală de existenţa unei cunoaşteri senzoriale sau perceptuale. Premisa unei asemenea argumentări, observă Harman, este că nu intervin inferenţe decît acolo unde există conştiinţa că intervin inferenţe. El respinge această premisă. Punctul de vedere al coerentistului este că noi putem şti dacă cineva face o anumit inferenţă stabilind dacă această inferenţă este sau nu necesară pentru a da socoteală de cunoştinţele pe care le avem. "Dacă există cunoaştere despre lume în percepţie, atunci există inferenţă în percepţie. Dacă nu avem conştiinţa inferenţei, atunci există inferenţă incoştientă. Dacă ea este instantanee, atunci inferenţa nu cere timp. Dacă nu sîntem conştienţi de premise, înseamnă că puteam face inferenţe fără să fim conştienţi de premisele acestor inferenţe"[2]. Harman va argumenta că şi "cunoştinţele perceptuale" se bazează pe inferenţe, ca şi toate celelalte cunoştinţe.

> Sîntem, de exemplu, înclinaţi în mod spontan să credem că noi identificăm perceptual anumite persoane, obiecte sau evenimente în mod direct, fără intervenţia altor cunoştinţe, a ceea ce unii epistemologi numesc *informaţie independentă,* şi a unor inferenţe derivate din aceste cunoştinţe. Această impresie ar fi însă greşită. Dacă, de exemplu, printr-o deghizare izbutită, o persoană va arăta la fel ca alta ce ne este foarte apropiată, nu vom face totuşi o identificare perceptuală greşită sau o vom corecta imediat atîta vreme cît ştim că cea din urmă nu poate fi în acel moment în locul unde sîntem noi.

Nu vom accepta o anumită identificare perceptuală ori de cîte ori vom avea temeiuri să nu o acceptăm. Identificare perceptuală implică, prin urmare, inferenţe. Acţiunea obiectelor asupra simţurilor oferă doar *indicii* pentru identificarea perceptuală. Ca şi dispozitivele de inteligenţă artificială, oamenii trec de la indici la indentificări perceptuale pe baza unor inferenţe ale căror premise sînt cunoştinţe prealabile. Stimulările senzoriale pot, prin urmare, genera atît opinii adevărate, cît şi opinii false. Inferenţele ne pot conduce la identificări perceptuale greşite. Aşteptăm, de exemplu, să vină o anumită persoană şi apare alta ce seamnă destul de mult cu prima. S-ar putea să identificăm perceptual la început prima persoană şi să corectăm ulterior această

---

[1] G. Harman, *Thought*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1973, p. 16.

[2] *Ibidem*, p. 21.

identificare greşită. "Dar felul cum arată lucrurile nu este în mod direct determinat prin stimulare senzorială întrucît este produsul inferenţei. Mai mult decît atît, nu pare să existe vreun nivel al experienţei vizuale care să nu fie produs al inferenţei şi folosit el însuşi ca bază a inferenţei privitoare la modul cum arată lucrurile"[1]. Harman subliniază distincţia dintre *indici perceptuali* sau *date perceptuale* şi *cunoaştere perceptuală*. "Percepţia trebuie să ne ofere date ce nu sînt ele însele rezultatul inferenţei, dar care fac cu putinţă inferenţa pe care se sprijină cunoaşterea perceptuală"[2]. Deosebirea dintre modul cum arată lucrurile şi modul cum credem că sînt ele exprimă deosebirea dintre inferenţe automate, inconştiente şi inferenţe conştiente, care solicită atenţia. Iluziile vizuale sistematice constituie doar una dintre situaţiile ce ilustrează deosebirea dintre cele două genuri de inferenţe.

Din punctul de vedere al analizei coerentiste a întemeierii centrată pe explicaţie, cunoaşterea înaintează atît prin formularea unor noi enunţuri, cît şi prin eliminarea sau reformularea unor enunţuri acceptate, în vederea asigurării unei coerenţe sporite a sistemului total. Progresăm în cunoaştere operînd acele modificări ce sînt de natură să sporească coerenţa sistemului total. Respingem sau reformulăm enunţuri acceptate pînă atunci ori de cîte ori rezultatul unor asemenea decizii sporeşte coerenţa sistemului. Dezvoltarea unor teorii coerentiste ale întemeierii a fost încurajată şi susţinută de concepţia holistă asupra cunoaşterii, aşa cum a fost ea dezvoltată de unul din cei mai influenţi filosofi ei secolului nostru, W. V. Quine.

Într-un articol care l-a făcut celebru, cel puţin în lumea filosofiei analitice, intitulat *Două dogme ale empirismului*, Quine scoate în evidenţă şi critică o supoziţie a filosofiei empiriste pe care o numeşte *dogma reducţionismului*. Este supoziţia "că fiecare enunţ, luat izolat faţă de partenerii săi, poate admite în genere o confirmare sau o infirmare"[3]. Acestei supoziţii Quine îi opune punctul de vedere "că enunţurile noastre asupra lumii externe înfruntă tribunalul experienţei sensibile nu în mod individual, ci numai ca unitate corporativă". El aminteşte că acest punct de vedere a fost formulat pentru prima dată de francezul P. Duhem, în cartea sa *La Téorie physique. Son objet et sa structure* (1906). Propunînd ceea ce numeşte un *empirism fără dogme*, Quine elaborează de fapt o concepţie holistă sau integralistă asupra cunoaşterii, care respinge unele supoziţii fundaţionaliste ale empirismului. Nucleul holismului lui Quine este teza că unitatea semnificaţiei empirice nu sînt enunţurile izolate, ci cunoaşterea sau ştiinţa omenească în întregul ei. Această teză conduce la concluzia că nu există experienţe particulare care să ne constrîngă să adoptăm un anumit enunţ sau, dimpotrivă, să respingem un enunţ. Iată doar cîteva dintre formulările sugestive ale lui Quine: "În această concepţie, este greşit să se vorbească despre conţinutul empiric al unui enunţ individual, în special dacă el este un enunţ foarte îndepărtat de periferia experienţială a cîmpului... Orice enunţ poate fi făcut valabil, dacă facem ajustări suficient de drastice în altă parte a sistemului. Chiar un enunţ foarte apropiat de periferie poate fi menţinut adevărat în prezenţa unor experienţe recalcitrante, invocînd halucinaţii sau modificînd anumite enunţuri de genul celor numite legi logice. Convers, nici un enunţ nu este imun la revizuire. S-a propus

[1] *Ibidem*, p. 181.

[2] *Ibidem*, p. 184.

[3] W. V. Quine, *Două dogme ale empirismului*, în (ed.) I. Pârvu, *Epistemologie. Orientări contemporane*, Editura politică, Bucureşti, 1974, p. 53.

chiar revizuirea legii logice a terţului exclus ca un mijloc pentru simplificarea mecanicii cuantice; şi ce diferenţă este, în principiu, între o asemenea schimbare şi aceea prin care Kepler l-a înlocuit pe Ptolemeu sau Einstein pe Newton sau Darwin pe Aristotel?"[1]

Quine îşi reprezintă sistemul cunoştinţelor unei comunităţi omeneşti ca unitate în diferenţă. Unele enunţuri, cum sînt propoziţiile de observaţie, care formulează constatări cu privire la fapte individuale, sînt foarte apropiate de ceea ce el numeşte *liziera observaţională.* Generalizările empirice şi legile teoretice de grade diferite de generalitate se situează la o distanţă tot mai mare faţă de această lizieră. Împreună, toate aceste enunţuri constituie o totalitate organică, un întreg. Nu există enunţuri pe deplin asigurate, neipotetice, enunţuri care să fie sustrase în principiu revizuirii, adică enunţuri *Noli me tangere,* cum spunea Neurath. Cum decidem, totuşi, care anume enunţuri ale sistemului vor trebui revizuite în lumina unor noi experienţe, a unor noi date de observaţie? Quine spune că anumite experienţe pot fi legate de anumite enunţuri, dar numai indirect, prin mijlocirea unor consideraţii de echilibru care privesc sistemul cunoştinţelor ca întreg. Care sînt aceste consideraţii? O primă consideraţie este de a lăsa neatinse propoziţiile foarte apropiate de *liziera observaţională,* atîta timp cît consideraţii ce privesc coerenţa globală a sistemului cunoştinţelor nu indică oportunitatea de a pune la îndoială şi a reformula asemenea propoziţii. O a doua consideraţie este ceea ce Quine a numit *principiul conservatorismului,* cerinţa de a modifica cît mai puţin sistemul, evitînd revizuiri în reagiunile sale mai centrale. Cu cît o regularitate sau o lege ocupă o poziţie mai periferică în ştiinţa unei comunităţi, cu atît va fi mai accentuată tendinţa de a accepta revizuirea ei atunci cînd predicţiile derivate intră în conflict cu datele de observaţie. Enunţurile situate central, în primul rînd principiile logicii şi matematicii, sînt de obicei sustrase revizuirii pe socoteala altor enunţuri care ocupă o poziţie mai puţin centrală. Această cerinţă acţionează atît timp cît ea nu intră în contradicţie cu o altă cerinţă, aşa-numitul *principiu al simplităţii.* Este cerinţa de a preîntîmpina o complicare tot mai accentuată a sistemului cunoştinţelor prin introducerea unui mare număr de supoziţii suplimentare, supoziţii destinate să asigure restabilirea acordului predicţiilor derivate din sistem cu datele de observaţie. Revizuirea unor principii fundamentale ale ştiinţelor factuale sau chiar ale unor principii ale matematicii şi logicii sînt decizii dictate de principiul simplităţii. Concluzia generală este că atît revizuirea unor principii ce ne pot apărea drept evidenţe ale gîndirii, cît şi a enunţurilor de observaţie, enunţuri ce comunică constatări despre fapte individuale, se poate impune, cel puţin în cazuri excepţionale, pentru a asigura coerenţa sistemului. Nu există în corpul cunoştinţelor noastre enunţuri ce ar fi de bază în sensul că ar fi neipotetice, absolut certe, imune faţă de orice revizuire. Aceasta este, de fapt, şi concluzia analizei critice a "datului" întreprinsă de Sellars. El observă că "ştiinţa este raţională nu pentru că are *fundamente,* ci deoarece este o activitate autocorectoare ce poate pune în primejdie orice susţinere, dar nu pe *toate* deodată"[2].

Se cuvine să subliniem că în scrierile lui Quine nu întîlnim nici cel puţin o schiţă a unei teorii coerente a întemeierii epistemice. Chiar dacă epistemologia lui holistă sprijină

---

[1] *Ibidem*, p. 55.

[2] Vezi W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, Routledge and Kegan Paul, London, and New York, 1963, p. 170.

o abordare coerentistă a întemeierii cunoaşterii, principiile ei nu sînt compatibile cu cele ale unui coerentism consecvent, pur. Deşi Quine contestă existenţa în sistemul cunoştinţelor a unor enunţuri principial imune faţă de revizuire, el acordă, totuşi, un statut privilegiat propoziţiilor de observaţie. Acestea sînt propoziţiile asupra cărora vor cădea de acord toţi membrii unei comunităţi lingvistice ori de cîte ori vor fi supuşi acţiunii aceloraşi stimului senzoriali. Acceptarea sau respingerea altor enunţuri va fi condiţionată, în primul rînd, de relaţia lor cu propoziţiile de observaţie[1].

Teoria coerentistă a întemeierii epistemice bazată pe explicaţie a fost criticată de autorii care au propus alte variante ale coerentismului. O astfel de variantă este teoria întemeierii epistemice formulată de Keith Lehrer.

Lehrer argumentează, mai întîi, că nu putem caracteriza în mod satisfăcător coerenţa, în calitate de bază sau criteriu al întemeierii cunoaşterii, numai în termenii explicaţiei. Acceptînd, fie şi în principiu, că acelaşi enunţ sau aceeaşi mulţime de enunţuri ar putea fi întemeiate în sisteme alternative, Quine şi Harman au recomandat să se acorde preferinţă sistemului celui mai simplu. Conceptul simplităţii aplicat pentru un sistem de enunţuri rămîne însă destul de vag şi obscur. În plus, simplitatea unui sistem ar putea fi sporită eliminînd anumite date de observaţie şi reducînd astfel, într-un mod relativ arbitrar, masa faptelor ce se cer explicate. Este adevărat că, aşa cum arată Quine, indicaţiile principiului simplităţii pot fi contrabalansate de cele ale principiului conservatorismului. Aplicarea principiului conservatorismului nu va fovoriza însă întotdeauna înaintarea cunoaşterii. O pondere prea mare acordată acestui principiu ar putea fi, aşadar, dăunătoare. Concluzia lui Lehrer este că relaţiile inferenţiale ce se stabilesc între enunţuri în vedere explicaţiei nu constituie condiţii suficiente pentru o întemeiere satisfăcătoare sau completă. Va trebui să adăugăm o altă condiţie sau cerinţă, şi anume cea a adevărului. Întemeierea va trebui să fie corelată cu căutarea adevărului şi evitarea falsului. În teoria coerentistă a întemeierii propusă de Lehrer conceptul central este *acceptarea.* Este vorba de acceptarea în interesul de a obţine adevăr şi de a evita falsul. A avea temeiuri pentru a accepta o opinie înseamnă a avea temeiuri pentru a crede că opinia este adevărată. Dacă cunoaşterea noastră este failibilă înseamnă că noi vom putea avea, la un moment dat, temeiuri pentru a socoti adevărate şi opinii ce nu sînt, de fapt, adevărate. Nu putem însă urmări explicaţia fără a urmări adevărul. Dimpotrivă, putem năzui spre adevăr fără să ne propunem formularea unor explicaţii. "O mulţime de opinii ce iau naştere din căutarea a ceea ce este adevărat şi evită acceptarea a cea ce este fals pot oferi o justificare completă acelora dintre ele care o merită, fără apel la explicaţie, simplitate sau conservare, în timp ce acele opinii ce iau naştere din alte interese se pot dovedi neputincioase din punct de vedere epistemologic"[2]. Asemenea precizări merită toată atenţia. Pentru Lehrer întemeierea este un demers ce trebuie să satisfacă condiţia restrictivă de a ţinti la obţinerea adevărului şi la evitarea erorii. Or, multe demersuri ale cunoaşterii nu-şi propun acest scop, ci ţeluri cu cracter practic. Acceptarea condiţiei formulate de Lehrer va atrage după sine o restrîngere considerabilă a domeniului de aplicare a conceptului cunoaşterii, o temă asupra căreia vom reveni. Analiza cunoaşterii şi a întemeierii capătă astfel un

---

[1] Pentru dezvoltări, vezi şi capitolul *Teorie normativă a cunoaşterii sau naturalizare a epistemologiei?*

[2] K. Lehrer, *Theory of Knowledge*, p. 111.

pronunţat caracter normativ. Ea este întreprinsă cu referire la un subiect ideal, pe deplin, raţional, ce urmăreşte în mod neabătut ţelul obţinerii adevărului.

Lehrer subliniază că teoria sa, ca variantă a coerentismului, se originează în scepticism. Recunoaşterea caracterului circular al întemeierii reprezintă unul din motivele fundamentale ale scepticismului epistemologic. Întemeierea opinilor este un demers ce se sprijină pe ceea ce individul sau colectivitatea acceptă ca adevărat într-un anumit moment al timpului. Se admite că orice opinie acceptată ca adevărată va putea fi supusă revizuirii. Revizuirea unor opinii are loc însă, de asemenea, prin raportare la alte opinii acceptate ca adevărate. Nu putem ieşi din acest cerc în care opiniile se sprijină unele pe altele sau se resping reciproc. În întemeiere nu există, aşadar, un etalon extern, obiectiv. Acceptăm anumite opinii drept cunoştinţe, respingem sau reformulăm alte opinii sprijinindu-ne exclusiv pe consideraţii privitoare la coerenţă sau la incompatibilitatea dintre opinii. Opiniile despre ceea ce simţim sau gîndim nu constituie nici ele o excepţie. Ele nu vor putea fi complet întemeiate fără recurs la informaţii colaterale, independente. Lehrer nu acceptă punctul de vedere că opiniile despre stările noastre subiective ar avea un statut aparte, ar fi *prima facie* întemeiate, cum susţine Chisholm. El crede că punctul de vedere fundaţionalist, potrivit căruia unele opinii se întemeiază pe ele însele şi reprezintă primele premise ale inferenţei, este plauzibil numai în măsura în care unele opinii sînt acceptate ca adevărate fără a fi derivate în mod conştient din alte opinii socotite drept adevărate. Cînd percep ceva de culoare roşie pot să accept opinia că în faţa mea există un obiect de culoare roşie. Dacă mi se cere însă să întemeiez această opinie, voi face apel la informaţii independente, informaţii care mă asigură că sînt treaz, că simţurile mele sînt în bună stare, că nu sînt drogat sau sub influenţa hipnozei ş.a.m.d. "Eu pot, mai întîi, infera că văd un diamant sau un lucru roşu dintr-o premisă cu privire la competenţa mea în identificarea diamantelor sau a lucrurilor de culoare roşie, dar apoi un obicei... înlocuieşte inferenţa... Orice acceptare justificată a opiniilor, cu posibila excepţie a unui număr mic de opinii infailibile, va depinde de o anumită informaţie prealabilă despre competenţa noastră de a determina dacă conţinutul opiniilor este adevărat sau fals, şi cunoaşterea noastră depinde de această competenţă"[1]. Se pune întrebarea ce temeiuri avem pentru a accepta că opiniile despre gîndurile, sentimentele şi percepţiile noastre sînt aproape întotdeauna adevărate în timp ce alte genuri de opinii se dovedesc a fi de multe ori eronate. Lehrer apreciază că filosofii care propun o analiză fundaţionalistă a întemeierii nu au putut oferi un răspuns satisfăcător la această întrebare. Propriul său răspuns este că acceptarea opiniilor are drept temei informaţii prealabile pe care le deţinem despre competenţa sau incompetenţa noastră, despre succesele sau eşecurile pe care le-am înregistrat în încercările de a găsi adevărul şi de a evita eroarea[2].

Detaşîndu-se clar şi de fundaţionalismul slăbit, modest, analiza coerentistă a cunoaşterii, în varianta propusă de Lehrer, porneşte de la supoziţia că baza întemeierii o constituie sistemul cunoştinţelor acceptate la un moment dat. Numai sistemul opiniilor acceptate ne poate indica dacă este rezonabil şi cît de rezonabil este să acceptăm o opinie, conduşi fiind de ţelul căutării adevărului. Angajarea faţă de acest ţel implică

[1] *Ibidem*, p. 75.

[2] Vezi *Op. cit.*, p. 85.

o atitudine detaşată şi critică în raport cu opinii ce ne pot apărea evidente. "Aparţinem unor sisteme separate. Unul este căutarea adevărului şi el conţine ceea ce acceptăm în interesul de a obţine adevărul şi de a evita eroarea... Celălalt sistem este produsul obişnuinţei, instinctului şi nevoii. Adesea cele două coincid. În cea mai mare parte, ceea ce credem este ceva ce acceptăm în interesul de a obţine adevăr şi de a evita eroarea. Şi ceea ce acceptăm în acest fel este ceea ce credem. Uneori, totuşi, drumurile se despart. Uneori vocea adevărului vorbeşte împotriva limbii mai vechi a opiniei"[1]. Întemeierea este astfel caracterizată drept o decizie întemeiată prin mobilizarea facultăţilor gîndirii raţionale, critice de a accepta o opinie şi nu alta în interesul obţinerii adevărului. Cînd privim cerul înstelat, datele simţurilor sprijină opinia spontană că toate aceste stele există în acest moment. Concluzia unei cercetări ştiinţifice ne poate însă indica faptul că unele din aceste corpuri cereşti îndepărtate au încetat să existe atunci cînd le percepem noi. În acest caz, opiniile intră în conflict. Este raţional să le acceptăm pe unele dintre ele ca adevărate şi să le respingem pe altele ca false în lumina unor consideraţii ce privesc coerenţa sistemului total. Vom spune că o opinie o *bate* pe alta dacă este mai rezonabil să o acceptăm pe ea decît pe cealaltă prin raportare la sistemul de opinii admise drept adevărate. Lehrer crede că întemeierea, un demers ale cărui rezultate ar trebui să aibă o valoare obiectivă, impersonală, ar putea fi descrisă ca un joc, un joc în care o persoană ce evaluează enunţuri pe baza unui sistem se confruntă cu obiecţiile unui critic sceptic. Proponentul produce temeiuri în favoarea unei opinii, iar scepticul (oponentul) formulează obiecţii. Opinia va fi acceptată ca întemeiată dacă proponentul cîştigă acest joc. Lehrer admite că un asemenea joc reprezintă doar un instrument euristic, imaginat pentru a scoate mai bine în evidenţă natura întemeierii, ca demers de evaluare raţională a opiniilor, şi nu descrierea unor situaţii reale[2]. În jocul întemeierii, participanţii la joc vor putea invoca diferite caracteristici ale opiniilor şi vor aprecia ponderea relativă a diferitelor raţiuni invocate în favoarea opiniilor. De exemplu, gradul mai mare sau mai mic de probabilitate al unei opinii, în raport cu un sistem de opinii, socotite adevărate, poate susţine acceptarea ei. Această indicaţie va putea fi însă contrabalansată de alta. Enunţurile care posedă o probabilitate mare în raport cu sistemul de enunţuri considerate drept adevărate nu vor avea un conţinut informativ bogat. Dacă sîntem interesaţi în cunoaşterea adevărului, va trebui însă să preferăm enunţurile cu un conţinut informativ mai bogat. Pe de altă parte, enunţurile cu un conţinut informativ bogat riscă în mai mare măsură să se dovedească false. Dacă ţelul nostru este obţinerea adevărului şi înlăturarea falsităţii, rezultă că va trebui să menţinem o balanţă echilibrată între tendinţa de a accepta enunţurile al căror adevăr este mai probabil în raport cu sistemul de enunţuri acceptat şi cele cu un conţinut informativ mai bogat. Lehrer admite că există numeroase indicaţii ce ne pot orienta în căutarea adevărului - puterea explicativă, probabilitatea, conţinutul informativ - şi că întemeierea, ca demers raţional, cere evaluarea atentă a ponderii lor relative într-o situaţie problematică a cunoaşterii pentru a decide ce anume este rezonabil să acceptăm şi să respingem.

---

[1] *Ibidem*, p. 113.

[2] Vezi *Op. cit.*, p. 119.

Baza întemeierii o constituie sistemul de opinii stabilit la capătul confruntării dintre proponent şi sceptic. În jocul întemeierii scepticul îl va determina pe proponent să elimine opinii ce se dovedesc false sau se dovedesc a fi derivate din opinii false. Evidenţe raţionale, obişnuinţe de gîndire adînc înrădăcinate, ca şi date ale introspecţiei sau percepţiei vor putea fi indentificate drept false şi eliminate. Întemeierea pe care o capătă opiniile la capătul acestui joc este numită de Lehrer *justificare nedezminţită (neinfirmată) (undefeated justification).* O asemenea justificare este justificarea deplină. Cunoştinţele sînt opinii a căror justificare (întemeiere) nu a fost infirmată (dezminţită).

> Caracterizarea întemeierii epistemice în termenii a ceea ce Lehrer numeşte *jocul justificării* oferă şi răspunsuri la o obiecţie curentă ce se formulează împotriva teoriilor coerentiste ale întemeierii. Obiecţia este că satisfacerea condiţiei coerenţei nu este suficientă pentru a indica adevărul unui enunţ deoarece sistemul de enunţuri acceptate ar putea să fie "izolat de realitate". Or, justificarea nedezminţintă indică o conexiune între opiniile acceptate şi realitate. Căci proponentul va cîştiga jocul justificării numai în măsura în care va fi conectat cu lumea exterioară. "Presupuneţi că el este conectat cu lumea exterioară, aşa cum acceptă. În acest caz, el va fi victorios în jocul justificării şi se va dovedi că are cunoaştere potrivit punctului nostru de vedere. Acesta este rezultatul adecvat în acest caz. Presupuneţi, dimporivă, că el nu este în contact cu lumea externă, deşi acceptă că este. Atunci el va pierde în jocul justificării şi nu se va dovedi că are cunoaştere potrivit punctului nostru de vedere... Pentru ca justificarea personală să rămînă nedezminţită trebuie să fie adevărat că sîntem conectaţi în felul în care acceptăm că sîntem. Conexiunea cu adevărul transformă justificarea personală în cunoaştere"[1].

Cunoaşterea se cîştigă, aşadar, prin descoperirea şi eliminarea treptată a erorii. Ea înaintează printr-o continuă identificare şi înlăturare a opiniilor (enunţurilor) false din sistemul de opinii (enunţuri) ce serveşte la un moment dat drept bază a întemeierii. Acest proces este nesfîrşit, veşnic neîncheiat. Analiza coerentistă a întemeierii epistemice pe care a dezvoltat-o Lehrer scoate în evidenţă failibilitatea cunoaşterii şi afirmă, totodată, progresul cunoaşterii, înţeles ca apropiere de adevăr.

O remarcabilă analiză a demersului cunoaşterii în spiritul abordării coerentiste a întemeierii epistemice a fost formulată de filosorul elveţian Ferdinand Gonseth. La fel ca şi teoria întemeierii epistemice formulată de Lehrer, metodologia "deschiderii la experienţă" a lui Gonseth aduce în prim-planul analizei două momente - failibilitatea cunoaşterii şi progresul cunoaşterii ca apropiere de adevăr - şi subliniează că aceste două momente se presupun reciproc şi nu pot fi despărţite[2]. Gonseth relevă caracterul circular al întemeierii, caracterizînd demersul întemeierii drept un demers de *autofundare.* El contrastează demersul întemeierii cunoştinţelor în ştiinţă şi în viaţa de fiecare zi cu reprezentările fundaţionaliste asupra întemeierii cunoaşterii, pe care le desemnează prin expresia generică *strategie de fundament.* Consideraţiile lui Gonseth depăşesc adesea nu numai cadrele unei teorii a cunoaşterii ştiinţifice, ci şi cele ale unei analize a cunoaşterii

---

[1] *Ibidem,* p. 114.

[2] Se pare că scrierile lui Gonseth i-au rămas necunoscute lui Lehrer şi altor autori reprezentativi pentru orientarea coerentistă în filosofia contemporană analitică a cunoaşterii. Numai în acest fel s-ar putea explica lipsa oricărei referiri la ideile lui Gonseth în publicaţiile celor din urmă.

în genere în măsura în care filosoful elveţian nu are în vedere cunoaşterea în sine, cunoaşterea separată de celelalte activităţi ale oamenilor[1]. Cercetarea există în viaţa comună, în activităţi specializate cu caracter tehnic şi practic, precum şi în alte forme de creaţie spirituală, inclusiv în unele genuri ale filosofiei. Gonseth crede, totuşi, că cercetarea ştiinţifică reprezintă cea mai bună ilustrare a ceea ce înseamnă, în genere, o cercetare. Căci mai mult decît alte forme ale cercetării, ea are capacitatea de a se corija pe sine fără a se supune unei instanţe exterioare de legitimare. Gonseth examinează întemeierea cunoaşterii ca proces de autoîntemeiere sau autofundare în termenii unei caracterizări generale a metodei cercetării. El pune în evidenţă circularitatea demersului cercetării printr-o schematizare cunoscută sub numele de *procedură în patru faze*. Filosoful afirmă că această procedură reprezintă "un loc comun al metodei cercetării". Ar fi însă greşit să-i înţelegem exprimarea în sensul că procedura în cauză ar fi un loc comun, o banalitate în conştiinţa metodologică. Gonseth doreşte doar să sublinieze că schema lui nu va spune ceva fundamental nou unui om care a practicat cercetarea. Pentru acesta procedura în patru faze nu va fi mai mult decît reprezentarea clară şi sistematică a propriei sale experienţe. Reacţia lui faţă de schematizarea pe care o propune filosoful va fi una asemănătoare celei a oamenilor cu mare experienţă de viaţă faţă de aforisme şi proverbe care dau o expresie simplă, concentrată şi pregnantă unor lucruri pe care le-au trăit.

O cercetare porneşte întotdeauna de la o *situaţie a cunoaşterii* sau de la o *situaţie de plecare* determinată, constituită din anumite mijloace de cercetare, un anumit limbaj, un ansamblu de idei, cunoştinţe, metode şi norme acceptate provizoriu de o comunitate de cercetători. Gonseth subliniază că situaţia de plecare trebuie acceptată, cel puţin în mod provizoriu. O situaţie de plecare epurată de orice eroare şi, în acest sens, pe deplin asigurată, este o situaţie limită, ideală. A pretinde o asemenea situaţie a cunoaşterii drept bază pentru angajarea în cercetare înseamnă, pînă la urmă, a amîna la nesfîrşit începerea cercetării. Metodologia deschiderii la experienţă este caracterizată de Gonseth ca o metodologie de *feed-back*. Principiul pe care se întemeiază este că epurarea cunoaşterii de eroare se realizează progresiv, într-o mişcare asimptotică, prin angajări mereu reînnoite în situaţii de plecare provizorii şi prin răsfrîngeri repetate ale rezultatelor cercetării asupra situaţiei de plecare.

Prima fază este cea a apariţiei unei probleme. Cuvîntul *problemă* are, în acest context, un înţeles cu totul special. Gonseth îl utilizează pentru a desemna orice gen de contradicţii sau nepotriviri ce pot apărea între noi rezultate ale cercetării şi elementele ce constituie situaţia cunoaşterii sau situaţia de plecare. O cercetare se declanşează ori de cîte ori cei ce o practică sînt puţin în faţa unei probleme reale, adică ori de cîte ori încercările de a elimina nepotrivirea dintre rezultate noi ale cercetării şi elemente ale situaţiei de plecare rezistă unor tentative persistente şi calificate făcute cu mijloacele obişnuite ce stau la dispoziţia cercetătorului. În acest caz existenţa unei probleme noi, care cere o soluţie, se va impune tuturor celor competenţi. Ei se vor angaja într-o cercetare menită să conducă spre o asemenea soluţie. Găsirea soluţiei va însemna

[1] "Exită ceva artificial, scrie Gonseth, în a considera lucrurile doar sub unghiul cunoaşterii... Chiar şi ideea unei teorii a cunoaşterii trebuie să fie depăşită şi să facă loc unei metodologii a acţiunii eficace". (Apud V. Tonoiu, *La philosophie ouverte et le problème du commencement*, în *"Dialectica"*, vol. 28, no. 1-2, 1974, p. 56.)

rezolvarea şi eliminarea problemei. Dincolo de multiplele deosebiri ce decurg din natura întrebărilor, din metodele şi instrumentele de cercetare, dezlegarea unei probleme va parcurge trei faze: formularea unei ipoteze plauzibile - fruct al imaginaţiei creatoare - punerea ei la probă şi răsfrîngerea rezultatului punerii la probă a ipotezei asupra situaţiei de plecare. Această răsfrîngere va putea avea o anvergură variabilă în măsura în care soluţia acceptată va afecta mai superficial sau mai adînc, într-un mod local sau pe o scară mai largă situaţia de plecare. Prin această răsfrîngere mai mult sau mai puţin profundă a rezultatelor punerii la probă a ipotezei asupra situaţiei de plecare se va crea o nouă situaţie a cunoaşterii.

Iată doar o singură ilustrare a procedurii în patru faze. Discrepanţa sistematică dintre traiectoria observată empiric a planetei Uranus şi cea calculată teoretic, pe baza legilor mişcării, a dus la apariţia unei probleme noi. Cea de a doua fază, însuşirea unei ipoteze plauzibile, a fost în acest caz reprezentată de ipotezele lui Leverrier şi Adams cu privire la existenţa unei noi planete a sistemului solar, planeta Neptun. Punerea la probă a ipotezei a constat în identificarea planetei Neptun prin observaţiile astronomice ale lui Galle. Iar răsfrîngerea asupra situaţiei de plecare a constituit-o noul sistem solar, diferit de cel cunoscut înainte de apariţia acestei probleme.

Răsfrîngerea unei cercetări asupra situaţiei de plecare poate fi uneori deosebit de profundă şi cuprinzătoare. Chiar şi reprezentări accentuat filosofice pot fi supuse revizuirii o dată cu însuşirea unor ipoteze noi. Astfel, acceptarea teoriei restrînse şi generale a relativităţii a condus la revizuirea conceptelor de spaţiu şi timp absolut ale lui Newton. Tot aşa, însuşirea mecanicii cuantice a impus revizuirea principiului clasic al determinismului.

Schematizarea numită *procedură în patru faze* arată foarte clar că cercetarea progresează nu liniar, pornind de la o situaţie a cunoaşterii pe deplin asigurată, ci în mod circular, avansînd de la o situaţie de plecare acceptată provizoriu, care va fi supusă modificării pe măsură ce cunoaşterea se va extinde şi se va adînci. Situaţia de plecare nu va putea fi niciodată pe deplin asigurată. Nu există, aşadar, prealabili cu valoare absolută. Orice element al situaţiei de plecare poate fi supus revizuirii în procesul aprofundării cunoaşterii. Cunoaşterea nu înaintează într-un singur sens, adică de la fundamente pe deplin asigurate spre ceea ce poate fi întemeiat prin raportare la aceste fundamente, ci în ambele sensuri, de la cunoştinţe, metode şi norme acceptate provizoriu spre construcţia de noi ipoteze şi de la rezultatele testării ipotezelor spre situaţia de plecare acceptată, care este supusă reconsiderării şi revizuirii în lumina acestor rezultate. Procedura în patru faze, la rîndul ei, nu reprezintă o normă absolută, căreia ar trebui să i se acomodeze în mod necondiţionat orice demers al cercetării. Principial vorbind, ea poate fi supusă, ca şi orice schematizare a experienţei, acţiunii retroactive a unor experienţe cu totul noi ale cercetării. În calitate de descriere schematică a demersului cercetării, ea reprezintă însă un moment semnificativ al procesului detaşării reflecţiei filosofice asupra cunoaşterii de acea reprezentare tradiţională care ne îndeamnă să-i vedem excelenţa în valorile întemeierii şi certitudinii absolute. Căci a înţelege întemeierea cunoaşterii ca autofundare înseamnă a nu mai căuta garanţia valorii ei obiective nici în repere exterioare, nici în prealabili inalienabili, în fundamente ultime, definitive, ci în coerenţa sistemului cunoştinţelor, într-o interacţiune circulară prin care elementele se susţin şi se corectează reciproc. "Ultima garanţie a unei dovezi în ştiinţă nu este o

dovadă ultimă, o dovadă dincolo de care nu mai este nimic de căutat. Această garanţie este ştiinţa ea însăşi, care o oferă prin existenţa ei, prin coerenţa ei, prin eficacitatea ei şi prin facultatea ei de a progresa"[1].

8. Fundaţionalism slăbit sau coerentism?

Considerînd diferite variante ale analizei coerentiste a cunoaşterii putem conchide că punctul lor de convergenţă, nucleul coerentismului, îl constituie teza că opiniile (enunţurile) pot fi întemeiate numai prin raportare la alte opinii (enunţuri). Nu există opinii cu un statut privilegiat, opinii ce nu se supun acestei condiţii. În acest sens, întemeierea cunoaşterii va fi un demers circular. Fundaţionalismul, chiar şi în formulările sale cele mai rafinate şi mai atenuate, se opune coerentismului în măsura în care afirmă că există opinii (enunţuri) ce sînt de bază şi, prin urmare, există temeiuri pentru opinii, altele decît relaţiile dintre opinii. Deşi unii autori subliniază că fundaţionalismul, ca orientare în abordarea întemeierii epistemice, nu trebuie confundat cu recunoaşterea existenţei unei cunoaşteri nemijlocite, corelaţia strînsă dintre cele două poziţii ar putea fi cu greu contestată. Fundaţionalismul este inseparabil de supoziţia că există opinii (enunţuri) întemeiate altfel decît prin relaţia lor cu alte opinii (enunţuri), acceptate ca întemeiate. În controversa actuală dintre coerentism şi fundaţionalism, susţinătorii celei din urmă poziţii subliniază cu insistenţă că teoriile coerentiste nu ar fi în măsură să explice fapte elementare, general recunoscute, cum este acela că întreaga noastră cunoaştere despre lume este evaluată prin raportare la informaţiile pe care ni le dau simţurile. Moser formulează această obiecţie afirmînd că abordarea coerentistă nu răspunde unei cerinţe a întemeierii cunoaşterii noastre despre fapte şi anume cerinţei ca "justificarea opiniilor empirice să fie oferită de relaţia lor cu inputul senzorial din lumea empirică"[2]. Altfel spus, abordarea coerentistă ar porni de la supoziţia, apreciată drept greşită, că relaţiile cauzale dintre opinii şi lumea exterioară sînt nesemnificative din punct de vedere epistemic. Reprezentanţii fundaţionalismului subliniază că nu toate opiniile sînt în egală măsură integrate în sistemul total al opiniilor noastre. Opiniile despre ceea ce simţim sau gîndim - susţin ei - ocupă o poziţie periferică în sistem. De aceea, detaşarea şi înlocuirea lor cu alte opinii va avea un efect minim asupra coerenţei sistemului. Ar exista, prin urmare, în sistemul total al opiniilor o evidentă asimetrie: opinii cu privire la ceea ce simţim şi percepem nu ar depinde de componente mai centrale ale sistemului în aceeaşi măsură în care acestea din urmă depind de primele. Opiniile situate la periferia sistemului ar avea un statut epistemic special. Analiza coerentistă a întemeierii epistemice nu ar putea să dea socoteală de această asimetrie, de acest statut

---

[1] F. Gonseth, *La géometrie et le problème de l'espace*, tome VI, p. 126., Apud V. Tonoiu, *Op. cit.*, p. 60.

[2] P. K. Moser, *Empirical Justification*, p. 89.

aparte al unor opinii. E. Sosa, unul din autorii ce dezvoltă asemenea consideraţii critice, apreciază că epistemologii adoptă punctul de vedere al fundaţionalismului în măsura în care "împărtăşesc convingerea că o opinie poate fi justificată nu numai prin coerenţa ei cu un sistem cuprinzător, ci şi printr-o combinaţie adecvată de conţinut observaţional şi origine în folosirea simţurilor în condiţii standard[1]. Fundaţionalismul slăbit ar constitui singura alternativă, deoarece teoriile coerentiste ale întemeierii nu ar putea să dea socoteală de statutul epistemic special al opiniilor situate la periferia sistemului. Oamenii cred că enunţuri de genul "Văd în faţa mea un obiect care are cutare însuşiri" sînt bine întemeiate cînd simţurile lor sînt stimulate într-un anumit fel, chiar dacă caracterul demn de încredere al unor asemenea enunţuri nu ar fi susţinut de alte enunţuri, acceptate ca întemeiate. Teoriilor coerentiste li se reproşează lipsa de plauzibilitate psihologică în măsura în care principiul coerentismului nu ar putea fi pus de acord cu asemenea constatări elementare.

K. Lehrer răspunde acestei obiecţii, sprijinindu-se pe o distincţie formulată de J. Fodor, distincţia dintre două feluri de mecanisme cognitive. Primul dintre ele, numit sistemul *input,* este sistemul ce răspunde în mod automat la o stimulare senzorială cu o anumită reprezentare. Această reprezentare constituie o *opinie perceptuală,* de exemplu opinia că văd în faţa mea un obiect rotund de culoare galbenă. Al doilea sistem evaluează asemenea opinii perceptuale datorită unui dispozitiv central de prelucrare. Rezultatul evaluării poate fi şi respingerea unei opinii perceptuale. În acest caz, nu vom accepta opinia drept o opinie întemeiată. Totuşi, de cele mai multe ori, atunci cînd avem opinii perceptuale cu privire la obiecte familiare ce stau în faţa noastră, dispozitivul central de prelucrare nu va respinge aceste opinii. Opiniile perceptuale vor fi acceptate, în acest caz, pe temeiul relaţiei lor cu alte opinii. De exemplu, admiţînd că vizibilitatea este bună, că vederea mea este normală, voi fi îndreptăţit să cred că opinia "Există o carte cu coperţi albastre pe biroul meu" este foarte probabil adevărată. Dar în unele situaţii excepţionale, bunăoară în cazul opiniei perceptuale formulate de unii oameni cu privire la stafii, "oameni mici verzi", marţieni ş.a.m.d., opiniile perceptuale vor fi respinse prin deliberare. Se poate spune astfel că dispozitivul central de prelucrare validează sau respinge opinii perceptuale, confruntîndu-le cu o varietate de opinii acceptate în prealabil. În acest sens oamenii pot decide, la capătul reflecţiei sau deliberării, să accepte sau nu anumite opinii perceptuale. Deoarece de cele mai multe ori opiniile perceptuale sînt validate de dispozitivul central de prelucrare, se poate crea impresia greşită că acceptarea lor ar fi condiţionată în mod unilateral de stimularea senzorială. Este tocmai ceea ce cred fundaţionaliştii. Coerentistul va insista, dimpotrivă, asupra distincţiei dintre producerea unei opinii ce poate avea loc în mod automat, prin acţiunea sistemului *input* şi *acceptarea* opiniei. Acceptatea este întotdeauna rezultatul deliberării, al intervenţiei celui de al doilea sistem cognitiv, a sistemului înzestrat cu un dispozitiv central de prelucrare. Şi tocmai acceptarea transformă opiniile în cunoştinţe. Subliniind distincţia dintre o teorie psihologică asupra cunoaşterii şi o teorie epistemologică a întemeierii cunoaşterii, Lehrer admite, totodată, că orice teorie epistemologică va trebui să aibă şi plauzibilitate psihologică. Filosoful american apreciază că distincţia dintre *opinie* şi *acceptare,*

---

[1] E. Sosa, *The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge,* în *Op. cit.,* p. 321.

respectiv dintre produsele primului şi a celui de al doilea sistem cognitiv, poate conferi plauzibilitate psihologică analizei coerentiste a întemeierii epistemice[1].

Criticii coerentismului au atras atenţia şi asupra unei alte dificultăţi căreia trebuie să-i facă faţă această abordare a întemeirii epistemice. Este posibil să avem la îndemînă temeiuri suficiente pentru a accepta o opinie şi să nu acceptăm totuşi această opinie deoarece nu am făcut în mod corect anumite conexiuni. De exemplu, un detectiv poate să nu vadă în fapte care îi sînt accesibile temeiuri pentru identificarea unui infractor în măsura în care el nu reuşeşte să facă conexiunile relevante. Nu este, aşadar, suficient să existe de fapt temeiuri pentru acceptarea unei opinii. Pentru a fi acceptată opinia va trebui să fie raportată tocmai la aceste temeiuri. Coerenţa unei opinii cu alte opinii acceptate reprezintă, prin urmare, o condiţie prea slabă pentru întemeiere[2]. Acest argument, destul de mult vehiculat de adversarii coerentismului, poate fi totuşi respins de îndată ce cădem de acord că o teorie a întemeirii epistemice nu va trebui să descrie cum are loc de fapt, într-o situaţie sau alta, întemeierea opiniilor. Analiza întemeierii este întreprinsă cu referire la un subiect oarecum ideal, unul care va face întotdeauna conexiuni corecte şi va accepta toate acele opinii ce pot fi întemeiate prin raportare la fapte ce îi stau la dispoziţie, la alte opinii pe care este îndreptăţit să le accepte. Recunoaşterea limitelor capacităţilor unui individ sau ale unui grup de a stabili conexiunile corecte, necesare pentru a întemeia anumite opinii, nu ar constitui o obiecţie la adresa analizei coerentiste a întemeierii epistemice. Căci asemenea împrejurări ar putea zădărnici în fapt, dar nu în principiu întemeierea.

9. Externalism sau internalism? Supoziţii ale unei controverse epistemologice

Sîmburele oricărei teorii coerentiste a întemeierii îl constituie presupoziţia că întemeierea este o relaţie epistemică, o relaţie în care opiniile (enunţurile) ce constituie sistemul cunoştinţelor unei persoane, a unui grup sau a unei colectivităţi se susţin reciproc. Opiniile şi enunţurile nu pot fi întemeiate decît de opinii şi enunţuri. O asemenea înţelegere a întemeierii a fost numită *internalistă*. O alternativă radicală la abordarea internalistă a analizei întemeierii, abordare ilustrată cel mai bine de diferite variante ale coerentismului, o constituie *externalismul* sau *teoria cauzală a întemeierii*. Externalismul epistemologic, în măsura în care poate fi asociat tendinţei mai generale de naturalizare a epistemologiei, contestă întemeierea drept condiţie a cunoaşterii sau propune un nou concept al întemeierii. Această orientare a fost promovată îndeosebi de

---

[1] Vezi K. Lehrer, St. Cohen, *Justification, Truth and Coherence*, în (eds.) P. K. Moser, A. van der Nat, *Human Knowledge*, îndeosebi pp. 328-329.

[2] Pentru o formulare a acestei obiecţii, vezi, de exemplu, J. L. Pollock, *A. Plethora of Epistemological Theories*, în *Op. cit.*, pp. 103-104.

filosoful american Alvin J. Goldman. În cele ce urmează, externalismul va fi considerat numai în măsura în care dezvoltă o nouă teorie a întemeierii.

Goldman nu insistă asupra raţiunilor care l-au determinat să propună o nouă analiză a întemeierii cunoaşterii. El a considerat, se pare, că teoria cauzală a întemeierii oferă o înţelegere mai simplă a întemeierii, una mai apropiată de intuiţii familiare. Totodată, replica convingătoare pe care o dă îndoielii sceptice vorbeşte în favoarea externalismului. În sfîrşit, teoria cauzală a întemeierii ar permite, crede Goldman, să se răspundă provocării pe care o reprezintă la adresa analizei clasice a cunoaşterii contraexemplele lui Gettier.

Principiul teoriei cauzale a întemeierii este că întemeierea opiniilor nu reprezintă o relaţie între opinii, ci o relaţie între opinii şi stări reale. În acest sens, întemeierea este caracterizată ca o relaţie externă, şi nu internă. Existenţa unei relaţii genetice între opinii şi stări reale conferă întemeiere opiniilor. O opinie va fi întemeiată independent de faptul dacă subiectul are sau nu conştiinţa relaţiei externe care face opinia întemeiată. Altfel spus, opinia poate fi considerată întemeiată în virtutea relaţiei cauzale, chiar dacă subiectul nu cunoaşte şi nu poate produce temeiurile opiniei. Stările reale ce constituie temeiurile opiniilor reprezintă ultima verigă în lanţul întemeierii. Ca punct de vedere asupra întemeierii cunoaşterii, externalismul este, prin urmare, solidar cu un fundaţionalism consecvent. Într-adevăr, teoria cauzală a întemeierii dă un răspuns obiecţiei regresului la infinit caracterizînd întemeierea ca o relaţie între entităţi epistemice (opinii, enunţuri, judecăţi) şi entităţi ce nu au o natură epistemică. S-a observat că fundaţionalismul trebuie să accepte o asemenea consecinţă dacă doreşte să fie consecvent, să nu facă concesii coerentismului. Moser, de exemplu, admite că abordarea fundaţionalistă a întemeierii cunoaşterii va putea fi susţinută numai dacă presupunem că opiniile şi enunţurile, cunoştinţele noastre despre fapte în genere, pot fi întemeiate prin raportare la entităţi sau stări ce nu au o natură cognitivă.

Teoria cauzală a întemeierii cunoaşterii propusă de Goldman se distinge prin caracterul ei pronunţat descriptiv. Este o teorie ce îşi propune să explice pur şi simplu de ce oamenii acceptă în mod curent anumite opinii şi enunţuri ca fiind bine întemeiate. Teza lui Goldman este că o opinie va fi caracterizată drept întemeiată dacă şi numai dacă geneza ei este rezultatul unui anumit proces de formare a opiniilor caracterizat ca *demn de încredere*. Opiniile sînt, aşadar, întemeiate prin modul cum iau naştere. Cel mai bun exemplu în acest sens îl reprezintă opiniile perceptuale. Oamenii acceptă sau nu acceptă asemenea opinii drept cunoştinţe considerînd modul cum sînt ele produse. Opinia perceptuală că văd un copac în faţa mea este acceptată drept cunoştinţă dacă este produsă de faptul că percep în acest moment un copac. Percepţia, la rîndul ei, va fi un temei al opiniei perceptuale dacă va fi produsă într-un mod demn de încredere, adică dacă va fi produsă de către un copac real. Relaţia dintre opiniile noastre şi ceea ce percepem ca temei pentru aceste opinii este adesea indirectă şi se realizează prin ceea ce Goldman numeşte *inferenţă,* într-un sens foarte larg al acestui termen. Astfel, perceperea semnalelor caracteristice emise de maşinile pompierilor poate constitui un temei al opiniei că în apropiere s-a produs un incendiu. Opiniile sînt întemeiate uneori prin lanţuri cauzale lungi şi complexe. De exemplu, opinia unui vulcanolog că un anumit vulcan a erupt cu sute de ani înainte se întemeiază pe examinarea urmelor de lavă şi a altor informaţii. Există, în acest caz, un lanţ cauzal continuu, fără întreruperi, între erupţia vulcanului, prezenţa şi caracteristicile lavei, opinia vulcanologului despre

caracteristicile lavei şi opinia lui că vulcanul a erupt acum cîteva sute de ani. Tocmai existenţa acestui lanţ cauzal face ca cea din urmă opinie să fie bine întemeiată. La întrebarea dacă partea numită *inferenţială* a acestui lanţ constă de asemenea din relaţii cauzale, Goldman răspunde afirmativ. Totuşi, el nu-şi sprijină punctul său de vedere cu privire la natura relaţiei de întemeiere pe această supoziţie. Goldman susţine doar că dacă un lanţ inferenţial este adăugat unuia cauzal, atunci întregul lanţ va fi cauzal. Lanţurile cauzale cărora li se adaugă relaţii logice sînt tot lanţuri cauzale[1].

Întemeierea opiniilor este un lanţ cauzal ale cărui ultime verigi sînt entităţi necognitive. De cîte ori determinarea cauzală a opiniei de către entităţi ce nu sînt de natură cognitivă lipseşte, se poate spune că opinia nu este rezultatul unui proces demn de încredere sau că acest proces este unul defectuos[2]. Procese defectuoase, nedemne de încredere ce intervin în formarea opiniilor pot fi dorinţele, ataşamentul emoţional, raţionamentele confuze, generalizările pripite şi altele. Bunăoară, orientarea spre ceea ce dorim constituie un proces de formare a opiniilor ce nu este demn de încredere. Opiniile pe care le poate genera o asemenea orientare nu vor fi socotite întemeiate. Procese demne de încredere ce conferă o întemeiere opiniilor sînt percepţii produse în condiţii normale, raţionamente corecte, introspecţia atunci cînd nu intervin influenţe perturbatoare ş.a.m.d. Opiniile ce iau naştere prin asemenea procese sînt, în genere, adevărate. "Propunerea mea pozitivă este aceasta: calitatea unei opinii de a fi justificată este o funcţie a caracterului demn de încredere *(reliability)* al procesului sau proceselor care o produc; caracterul demn de încredere constă, ca primă aproximaţie, în tendinţa unui proces de a produce opinii ce sînt mai degrabă adevărate decît false"[3]. Goldman precizează că însuşirea procesului care generează o opinie de a fi demn de încredere se exprimă în faptul că stări reale diferite produc opinii diferite. De exemplu, opiniile perceptuale sînt demne de încredere ori de cîte ori trăsături distincte ale ambianţei produc stări perceptuale care sînt în mod corespunzător diferite. Unele opinii pot fi mai bine întemeiate decît altele în raport cu caracterul mai mult sau mai puţin demn de încredere al proceselor ce determină cauzal opiniile. De exemplu, opiniile produse de percepţii la scurtă distanţă sînt mai bine întemeiate decît opiniile ce iau naştere din percepţii la mare distanţă. Tot aşa, sînt mai bine întemeiate opiniile produse de impresii vii ale memoriei decît opiniile generate de impresii vagi ale memoriei. Asemenea consideraţii sînt în acord cu modul curent de a gîndi al oamenilor despre temeiurile acceptării anumitor opinii sau enunţuri în calitate de cunoştinţe. Dacă însuşirea proceselor ce intervin în formarea opiniilor socotite de a fi demne de încredere comportă gradaţii, ne putem întreba ce grad trebuie să atingă aceste procese pentru ca opiniile pe care le generează să fie bine întemeiate. Răspunsul lui Goldman este că ele vor trebui să fie procese ce au tendinţa de a produce mai degrabă opinii adevărate decît opinii false. Rezultă că procesul de formare al opiniilor care generează uneori erori vor putea fi totuşi calificate drept *demne de încredere*. Pot exista, aşadar, opinii bine întemeiate ce

---

[1] Vezi, A. J. Goldman, *A Causal Theory of Knowing*, în M. D. Roth, L. Galis, *Knowing. Essays in the Analysis of Knowledge*, University Press of America, New York, London, 1984, pp. 74 şi 82.

[2] Vezi A J. Goldman, *What is Justified Belief?*, în (ed.) G. Pappas, *Justification and Belief. New Studies in Epistemology*, D. Reidel, Dordrecht, Boston, London, 1979, p. 9.

[3] Vezi A. J. Goldman, *What is Justified Belief?*, p. 10.

se dovedesc false[1]. Asemenea situaţii reprezintă însă mai curînd excepţia decît regula. Considerînd întemeierea drept o funcţie a caracterului demn de încredere al proceselor ce intervin în formarea opiniilor, Goldman subliniază că întemeierea nu reprezintă o garanţie absolută a adevărului. Analiza pe care o dă întemeierii este, prin urmare, în acord cu recunoaşterea failibilităţii cunoaşterii. Totodată, sublinierea distincţiei dintre adevăr şi întemeiere semnalează că externalistul adoptă în mod tacit teoria adevărului ca o corespondenţă cu faptele. Orice critică a teoriei corespondenţei va fi îndreptată, prim urmare, şi împotriva externalismului.

Teoria cauzală propune un concept naturalist al întemeierii în sensul că întemeierea este gîndită ca o relaţie cauzală. Conceptul externalist al întemeierii se opune, cum s-a semnalat mai sus, în primul rînd concepţiilor coerentiste. Înţeleasă drept determinare cauzală, întemeierea constituie o relaţie genetică sau istorică. Căci calitatea unei opinii de a fi întemeiată nu depinde numai de starea de lucruri prezentă, ci şi de istoria anterioară. O consecinţă remarcabilă a acestui mod de a înţelege întemeierea este că o opinie poate să fie întemeiată fără ca subiectul să fie în măsură să indice temeiurile care o susţin. Goldman afirmă că nu am fi îndrepăţită să contestăm caracterul întemeiat al unei opinii doar pe motivul că subiectul nu poate indica temeiuri ale acceptării ei. El afirmă textual: "După cum o persoană poate cunoaşte fără a cunoaşte că cunoaşte, tot aşa ea poate avea o opinie justificată fără a şti că este justificată"[2]. Să presupunem, de exemplu, că o persoană a acceptat o anumită informaţie istorică pe temeiul a ceea ce a citit într-o enciclopedie demnă de încredere. Să presupunem, de asemenea, că ea nu îşi mai aminteşte cum şi-a format această opinie. În acest caz, persoana în cauză nu poate indica temeiurile sale pentru acceptarea acestei opinii. Lanţul cauzal există totuşi. Externalistul va putea să afirme că o asemenea opinie este întemeiată, în timp ce coerentistul va contesta negreşit această afirmaţie. Goldman subliniază că noi acceptăm drept întemeiate multe opinii fără să putem însă produce raţiuni în sprijinul lor. Cunoaşterea noastră ar trebui să fie drastic redusă, dacă tuturor acestor opinii li s-ar contesta calitatea de cunoştinţe.

Propunînd un concept externalist al întemeierii cunoaşterii, Goldman se distanţează de acea abordare a întemeierii pe care o numeşte *carteziană*. Este abordarea ce porneşte de la supoziţia că o opinie sau un enunţ sînt întemeiate numai dacă se întemeiază singure sau sînt întemeiate prin raportare la alte opinii sau enunţuri. Potrivit teoriei lui Goldman, o opinie va fi acceptată ca întemeiată pe temeiul satisfacerii unei condiţii considerabil mai slabe, aceea de a fi produsă într-un mod demn de încredere, printr-un proces cauzal. Consecinţa adoptării unei asemenea înţelegeri a întemeierii drept o condiţie a cunoaşterii va fi o lărgire considerabilă a domeniului de aplicare al cuvîntului *cunoaştere*. Goldman dezvoltă această implicaţie a teoriei sale cauzale a întemeierii cu referire la conceptul cunoaşterii înnăscute[3]. Răspunsul la întrebarea dacă există sau nu cunoaştere înnăscută, ca interogaţie filosofică, epistemologică, şi nu ca una psihologică, empirică, depinde de modul cum vor fi înţelese condiţiile necesare ale cunoaşterii, în particular condiţia întemeierii. Externalistul susţine că o opinie reprezintă cunoaştere ori

---

[1] *Ibidem*, p. 11.

[2] *Ibidem*, p. 15.

[3] Vezi A. J. Goldman, *Innate Knowledge*, în (ed.) St. Stich, *Innate Ideas*, California University Press, 1975.

de cîte ori există o relaţie adecvată între această opinie şi anumite stări reale, ca entităţi necognitive. Iată un exemplu. O persoană bolnavă de reumatism simte dureri la încheieturi ori de cîte ori presiunea atmosferică este joasă şi plouă. Ea va reţine relaţia dintre ploaie şi durerile la încheieturi, astfel încît de cîte ori încep să o doară încheieturile va presupune că va ploua. Vom putea spune că această opinie reprezintă cunoaştere deşi ea nu se validează pe sine şi nu este întemeiată prin raportare la alte opinii. Solicitat să-şi întemeieze opinia că nu va ploua, cel ce suferă de reumatism va spune doar că "simte" acest lucru. (Dacă l-ar fi citit pe Hume el ar spune, poate, că a observat în trecut o relaţie sistematică între dureri la încheieturi şi schimbarea vremii.) Goldman caracterizează externalismul sau teoria cauzală a cunoaşterii drept o încercare de a explica de ce este îndreptăţită pretenţia acestei persoane că ea posedă cunoaştere: faptul că va ploua şi opinia persoanei ce suferă de reumatism că va ploua sînt corelate cauzal printr-un factor comun, scăderea presiunii atmosferice. Există o relaţie cauzală adecvată între o opinie şi un fapt ce nu este de natură epistemică. Opinia este, în acest sens, întemeiată. Să considerăm, acum, cunoaşterea numită *înnăscută*. Pentru ca aşteptările bazate pe dispoziţii de comportare înnăscute să poată fi caracterizate drept cunoaştere, ele vor trebui să satisfacă condiţia întemeierii în această reformulare, adică să fie corelate cauzal în mod adecvat cu stări reale, cu entităţi ce nu sînt de natură epistemică. Goldman susţine că aşteptările bazate pe dispoziţii de comportare înnăscute au o asemenea determinare cauzală. Aceasta este valoarea lor adaptativă. Relaţia dintre o dispoziţie de comportare şi valoarea ei adaptativă, o relaţie mediată de selecţia naturală, va putea fi caracterizată drept o relaţie cauzală adecvată. Goldman susţine că nu numai aşteptările înnăscute ale oamenilor, ci şi cele ale multor animale satisfac condiţia întemeierii, înţeleasă în acest fel, şi vor putea fi calificate drept *cunoaştere*.

De exemplu, ori de cîte ori receptorii senzoriali ai căpuşei sînt stimulaţi de mirosul acidului butiric ce provine de la un mamifer, căpuşa se fixează pe animal, găseşte o porţiune a pielii cu temperatura în jurul a 37^0 C, şi începe să sugă sîngele. Căpuşa "crede", aşadar, că un anumit miros şi o anumită temperatură sînt semnale ce indică locul adecvat pentru a suge sînge. Ea nu a învăţat acest lucru, ci îl ştie de la naştere. Dispoziţia ei de a suge sînge din acele porţiuni ale pielii ce emană acid butiric şi au o temperatură în jurul lui 37^0 C este, aşadar, o dispoziţie de comportare înnăscută. Există o relaţie cauzală adecvată între această dispoziţie de comportare a căpuşei şi faptul că aceste porţiuni ale pielii sînt potrivite pentru a suge sînge. Din punctul de vedere al teoriei cauzale a întemeierii, dispoziţiile de comportare generate într-un mod demn de încredere, printr-un proces cauzal adecvat, vor fi caracterizate drept *cunoaştere*. O cunoaştere înnăscută va putea fi astfel atribuită unui animal cum este căpuşa. Cu atît mai mult va putea fi atribuită cunoaştere unui copil nou născut, altfel incapabil să formuleze opinii şi să producă temeiuri. Noul născut are, bunăoară, dispoziţia de a crede că zîmbetul este un semn de afecţiune. În măsura în care această dispoziţie este un produs al selecţiei naturale, ea are o determinare cauzală adecvată şi va fi socotită întemeiată din punctul de vedere al teoriei cauzale. Satisfăcînd condiţia întemeierii ea va putea fi calificată, ca şi alte dispoziţii de comportare, ce satisfac această condiţie, drept *cunoaştere*. Afirmarea existenţei unei cunoaşteri înnăscute la animale şi oameni este în acest fel pe deplin compatibilă cu analiza externalistă a întemeierii.

Critica teoriei cauzale a întemeierii se concentrează tocmai asupra unor asemenea consecinţe extreme pe care le implică această teorie. Susţinătorii analizei coerentiste a

cunoaşterii apreciază că punctul slab al externalismului îl constituie ignorarea unei distincţii socotite fundamentală, şi anume distincţia dintre *informaţie* şi *cunoaştere*. Baza unor dispoziţii de comportare şi aşteptări de felul celor amintite mai sus - afirmă ei - este informaţia, şi nu cunoaşterea. Lehrer susţine că atît animalelor, cît şi copiilor mici ar fi mai potrivit să le atribuim informaţie, şi nu cunoaştere. Am putea - eventual - spune că animalele superioare şi copiii mici deţin o formă primitivă de cunoaştere, una în care lipseşte întemeierea. Întemeierea, concepută ca evaluare a corectitudinii informaţiei, ar fi condiţia necesară a *cunoaşterii* în sensul deplin al cuvîntului[1]. Animalele şi copiii mici nu posedă dispozitive de evaluare a corectitudinii informaţiei şi, ca atare, nu posedă *cunoaştere* în sensul strict al cuvîntului. Transformarea informaţiei în cunoaştere implică acceptarea acesteia în lumina informaţiei prealabile. Această acceptare este o funcţie a unui dispozitiv central de prelucrare care lipseşte la animale şi la copiii mici. Pentru coerentist, corectitudinea informaţiei receptate va fi, prin urmare, o condiţie prea slabă, o condiţie necesară dar nu suficientă a cunoaşterii. Cunoaştere există numai acolo unde corectitudinea informaţiei poate fi evaluată şi a fost evaluată. "Există o importantă distincţie între a reţine sau poseda o informaţie şi a şti că informaţia primită sau aflată în posesie este corectă. Avem cunoaştere numai atunci cînd ştim că informaţia pe care o primim sau o posedăm este corectă"[2]. Lehrer recunoaşte şi relevă implicaţiile normativiste ale analizei coerentiste a întemeierii. El afirmă că tocmai evaluarea corectitudinii informaţiilor de către dispozitivul central de prelucrare distinge cunoaşterea specific umană. O pretenţie de cunoaştere devine cunoaştere numai în măsura în care poate fi susţinută prin producerea de temeiuri. Sugestia externaliştilor că o opinie reprezintă cunoaştere pentru o persoană chiar dacă aceasta nu poate produce temeiuri în favoarea ei este respinsă ca inacceptabilă. Persoana în cauză nu va şti dacă informaţia pe care o are este corectă sau nu şi nu va fi, prin urmare, îndreptăţită să o accepte. Condiţia conexiunii cauzale adecvate, pe care o formulează teoria externalistă a întemeierii, va fi, aşadar, o condiţie necesară şi suficientă doar pentru producerea informaţiei, şi nu a cunoaşterii. Opinii ce nu sînt nici adevărate, nici bine întemeiate pot să aibă în anumite condiţii, importante funcţii adaptative. Lehrer admite că, în cel mai bun caz, punctul de vedere externalist poate fi susţinut în ceea ce priveşte opiniile perceptuale. Aceasta în sensul că situaţiile în care opiniile perceptuale vor trebui să fie respinse în lumina unor informaţii prealabile sînt situaţii excepţionale, rare. Ceea ce este ieşit din comun în cazul opiniilor perceptuale este însă curent atunci cînd este vorba de cunoaşterea propoziţională. Numai confruntarea cu informaţia independentă cuprinsă în dispozitivele centrale de prelucrare ne poate indica dacă informaţia pe care o exprimă un enunţ este corectă sau nu. "O condiţie necesară a cunoaşterii este coerenţa cu informaţia prealabilă *(background information)*, cu un sistem de acceptare care ne informează cu privire la caracterul demn de încredere al informaţiei pe care o posedăm"[3]. Lehrer crede că dacă externaliştii cad de acord că întemeierea este o condiţie necesară a cunoaşterii, atunci ei vor fi siliţi să facă concesii semnificative coerentismului. Goldman recunoaşte într-adevăr că o opinie ce rezultă dintr-un proces

[1] Vezi K. Lehrer. St. Cohen, *Justification, Truth, and Coherence*, în *Op. cit.*, p. 330.

[2] K. Lehrer, *Theory of Knowledge*, p. 33.

[3] *Ibidem*, p. 164.

de formare al opiniilor care este demn de încredere va trebui, pentru a fi recunoscută drept întemeiată, să mai satisfacă o condiţie, şi anume, să nu fie în contradicţie cu alte informaţii pe care le are subiectul.

Critica coerentistă a externalismului se sprijină pe supoziţia că atribuirea calităţii de cunoaştere unei opinii este o problemă de drept şi nu de fapt. Conceptul întemeierii, ca şi orice alt concept normativ, nu poate fi, în principiu, introdus pe baza unei relaţii cauzale. Întemeierea este gîndită ca o relaţie conceptuală, şi nu ca una factuală, empirică. Trebuie să distingem între ceea ce acceptăm prin condiţionare şi pe bază de temeiuri. Într-un sistem de educaţie autoritară copilul va putea fi condiţionat să accepte anumite opinii întemeiate. Cît timp nu va putea produce temeiuri în favoarea lor, el nu va avea însă cunoaştere. O teorie externalistă a întemeierii ar reprezenta, pînă la urmă, un nonsens, în măsura în care într-o asemenea teorie se confundă indicarea cauzelor producerii unei opinii cu producerea de temeiuri (raţiuni) în favoarea unei opinii."Aşadar, externalistul trebuie să greşească cînd pretinde că ceea ce generează opinie este ceea ce o transformă în opinie întemeiată şi în cunoaştere. Aceasta înseamnă, într-adevăr, să confunzi *raţiunea* pe care o are o persoană pentru a crede ceva cu *cauza* pentru care crede. Confuzia este una atît de curentă încît o putem numi *eroarea cauzală (causal fallacy)*"[1]. Oricum ar lua naştere o opinie, ea repezintă cunoaştere numai dacă va putea fi apărată prin producerea unor temeiuri adecvate, temeiuri care nu pot fi, la rîndul lor, decît opinii.

Controversa dintre internalismul coerentist şi teoria externalistă a întemeierii pare să fie generată şi întreţinută de supoziţii sau opţiuni iniţiale ce sînt reciproc incompatibile. Externaliştii încearcă, de fapt, să explice şi să justifice utilizarea curentă a cuvîntului *cunoaştere*, o utilizare care este în acord cu un concept mai vag şi mai cuprinzător al cunoaşterii. Cei care adoptă acest concept vor susţine că oamenii neinstruiţi, copiii mici şi chiar animalele posedă cunoaştere, deşi, evident, aceştia nu pot să producă temeiuri în favoarea a ceea ce cred şi aşteaptă. Epistemologii de orientare externalistă resping conceptul normativ al întemeierii propus de teoriile coerentiste, tocmai pe temeiul că adoptarea acestui concept este incompatibilă cu intenţia de a atribui cunoaştere copiilor mici şi animalelor sau cu acceptarea existenţei unei cunoaşteri tacite, în stare practică. Ei protestează împotriva a ceea ce califică drept o *supraraţionalizare* şi *supraintelectualizare* a conceptului cunoaşterii. Cunoaşterea nu ar implica capacitatea de a produce temeiuri adecvate în favoarea a ceea ce acceptăm. Coerentiştilor li se reproşează că nu disting între activitatea de a întemeia o opinie şi calitatea unei opinii de a fi întemeiată, care este "un anumit gen de stare epistemică sau de poziţie a celui ce are opinii faţă de opinie mai degrabă decît ceea ce este sau poate fi făcut"[2]. Abordarea coerentistă ar reflecta tendinţa spontană a epistemologilor de a atribui cunoaştere doar subiecţilor cu atitudini critice, adică acelor subiecţi care solicită temeiuri pentru orice afirmaţie şi reflectează asupra statutului epistemic al opiniilor lor. Dacă cuvîntul *cunoaştere* ar fi rezervat doar pentru ceea ce acceptă ca întemeiat subiecţii cu aptitudini critice, atunci va trebui să căutăm un alt cuvînt pentru asemenea lucruri cum ar fi conştiinţa a ceea ce gîndim şi simţim într-un anumit moment, informaţiile despre

---

[1] *Ibidem*, pp. 168-169.

[2] W. P. Alston, *What's Wrong with Immediate Knowledge?*, în *Op. cit.*, p. 84.

ambianţă primite prin percepţii sau reamintirea a ceea ce s-a întîmplat în trecut. Alston exprimă cu incisivitate punctul de vedere al criticilor coerentismului scriind că "putem să avem cunoaştere propoziţională fără a fi capabili, îndeosebi fără a fi pe deplin capabili să realizăm o evaluare reflexivă a acestei cunoaşteri. Nu trebuie să confundăm epistemologia cu obiectul ei"[1]. El caracterizează concepţia potrivit căreia capacitatea de a produce temeiuri în favoarea opiniilor acceptate este o condiţie a cunoaşterii drept o concepţie voluntaristă şi normativistă. În multe situaţii, opiniile pe care le acceptăm nu sînt rezultatul unui proces voluntar, produsul reflecţiei şi al evaluării. Dacă întemeierea opiniilor ar implica controlul voluntar al acestora, întemeierea nu ar mai putea fi caracterizată drept o cerinţă generală a cunoaşterii. "Noţiuni normative ca obligaţie şi mustrare se aplică doar fiinţelor ce sînt în stare să-şi controleze comportarea prin raportare la norme, principii sau reguli. Datorită lipsei acestei capacităţi ne abţinem să aplicăm asemenea concepte copiilor foarte mici şi animalelor mai inferioare. În mod sigur aceste creaturi nu sînt lipsite de cunoaştere. Atît copiii mici, cît şi cîinii, cîştigă cunoaştere asupra ambianţei lor fizice nemijlocite prin percepţie"[2]. Externaliştii insistă asupra a ceea ce apropie şi nu asupra a ceea ce desparte cunoaşterea omenească de capacitatea copiilor mici şi a animalelor de a recepţiona şi prelucra informaţii. Goldman, de exemplu, susţine că există o relaţie între cunoaşterea matură şi capacitatea fiinţelor mai evoluate de a distinge duşmanii şi prada, un mediu care ameninţă de unul ce ocroteşte. "Conceptul cunoaşterii - afirmă el - îşi are rădăcinile în acest fel de activitate cognitivă"[3]. Internaliştii se distanţează de conceptul vag, comun al cunoaşterii şi apără un concept strict, epistemologic al cunoaşterii. Ei afirmă că de vreme ce recunoaştem că animalele şi copiii mici nu au responsabilitate morală nu avem motive pentru a le atribui responsabilitate epistemică. Întemeierea, în calitate de condiţie necesară a cunoaşterii, ar implica tocmai responsabilitate epistemică. Nu avem, aşadar, *cunoştinţe,* în sensul propriu al cuvîntului, decît atunci cînd *cunoaştem (ştim)* că avem *cunoştinţe.* A cunoaşte implică, prin urmare, a cunoaşte că noi cunoaştem. O opinie adevărată va reprezenta cunoaştere, în sensul strict al cuvîntului, numai pentru cel ce va fi în măsură să prezinte şi să discute temeiuri în favoarea ei ori de cîte ori acest lucru va fi necesar. Desigur că subiectul nu trebuie să aibă conceptul întemeierii epistemice pentru a avea cunoaştere. El trebuie însă să fie în măsură să justifice orice pretenţie de cunoaştere prin producerea de temeiuri (raţiuni) şi prin evaluarea acestora. Această condiţie nu este satisfăcută de conceptul externalist al întemeierii. Epistemologul internalist recunoaşte, desigur, că noi aplicăm adesea cuvîntul *cunoaştere* unor situaţii în care o asemenea condiţie minimă nu este satisfăcută şi nu poate fi satisfăcută. Cuvîntul cunoaştere ar reprezenta însă, în acest caz, doar *une façon de parler.* (Spunem, de exemplu, despre noul născut în vîrstă de cîteva luni că el *cunoaşte (ştie)* dacă este sau nu în patul lui.). Noi facem însă în mod curent o distincţie între opinii sprijinite pe temeiuri şi opinii ce nu sînt sprijinite pe temeiuri nu numai în ştiinţă, ci şi în viaţa de fiecare zi. O curte cu juri nu va accepta drept o mărturie cu greutate declaraţiile acelui martor care nu este în stare să-şi întemeieze afirmaţiile. Pentru coerentist, cunoaşterea despre fapte implică nu numai

---

[1] *Ibidem,* p. 86.

[2] *Ibidem,* p. 90.

[3] A. J. Goldman, *Discrimination and Perceptual Knowledge,* în (eds.) P. K. Moser, A van der Nat, *Human Knowledge,* p. 281.

corectitudinea sau adecvarea informaţiilor, ci şi capacitatea de a susţine corectitudinea şi adecvarea lor prin producerea de temeiuri. Teoria coerentistă a întemeierii se construieşte pornind de la o opţiune, opţiunea pentru un concept restrictiv al cunoaşterii. Cunoaşterea este pentru coerentist rezultatul evaluării raţionale a opiniilor, prin examinarea temeiurilor care le susţin, prin deliberare, şi nu există acolo unde o asemenea evaluare nu este posibilă sau nu are loc în mod practic. Adeziunea la o abordare internalistă sau externalistă a întemeierii pare astfel să fie condiţionată, în cele din urmă, de opţiunea pentru un concept mai strict sau mai vag şi mai cuprinzător al cunoaşterii.

10. Întemeiere epistemică şi analiză transcendentală

Concepţiile fundaţionaliste şi respectiv coerentiste asupra întemeierii epistemice se sprijină, aşa cum s-a arătat mai sus, pe două reprezentări diferite asupra cunoaşterii. Fundaţionalismul este solidar cu înţelegerea cunoaşterii ca sistem ierarhic, un sistem în care există enunţuri cu ranguri diferite din punctul de vedere al semnificaţiei lor epistemice. Coerentismul, dimpotrivă, nu poate fi despărţit de o înţelegere holistă a cunoaşterii. Pentru filosoful de orientare coerentistă toate opiniile şi enunţurile sînt pe acelaşi plan din punct de vedere epistemic. Metaforele piramidei şi ale plutei subliniază contrastul dintre aceste reprezentări.

Considerarea şi analiza cunoaşterii noastre despre fapte ca un sistem ierarhizat a avut loc şi în cadrul unui proiect filosofic distinct de cel în care s-au dezvoltat teoriile fundaţionaliste ale întemeierii, şi anume proiectul filosofiei transcendentale. În timp ce teoriile fundaţionaliste îşi propun să identifice opinii (enunţuri) de bază, să determine veriga ultimă în regresul întemeierii şi să fixeze în acest fel fundamentul tuturor cunoştinţelor noastre despre lume, abordarea transcendentală a analizei cunoaşterii urmăreşte să pună în lumină şi să supună analizei premise sau condiţii ce fac posibilă cunoaşterea prin experienţă, adică să caracterizeze noţiuni şi principii ce reprezintă condiţii necesare ale experienţei şi nu sînt, la rîndul lor, condiţionate de experienţă. Vom numi asemenea condiţii *precondiţii* şi vom spune că filosofia transcedentală este o cercetare asupra precondiţiilor posibilităţii experienţei în genere. Problematica filosofiei transcendentale este corelată cu problematica întemeierii epistemice şi, totodată, diferită de aceasta, Mai precis, problematica filosofiei transcendentale se situează într-un orizont distinct de orizontul problematic în care s-au constituit teoriile întemeierii. În acest din urmă orizont întrebarea este cum pot fi întemeiate opinii (enunţuri) şi cum pot fi ele recunoscute, în acest fel, drept cunoştinţe. În orizontul analizei transcendentale întrebarea este cum devine posibilă cunoaşterea noastră despre lume, cunoaşterea prin experienţă. Prolematica filosofiei transcendentale poate fi apreciată drept una mai fundamentală decît problematica întemeierii epistemice. Aceasta în sensul că întrebarea cu privire la precondiţiile cunoaşterii despre fapte pe care o dobîndim prin experienţă precedă întrebarea cu privire la condiţiile întemeierii şi acceptării opiniilor (enunţurilor) întemeiate.

Conceptul filosofiei transcendentale a fost consacrat de Kant. Kant a caracterizat drept *a priori* toate noţiunile şi principiile care preced cunoaşterea prin experienţă şi o fac posibilă. El numeşte *transcendentală* o cunoaştere ce nu priveşte obiectele şi ca atare, ci reprezintă cunoaşterea noastră despre obiecte în măsura în care aceasta este posibilă *a priori. Filosofia transcendentală,* într-un sens larg al termenului, este, aşadar, sistemul tuturor conceptelor şi principiilor pure sau *a priori.* Expresia *critica raţiunii pure* este, în esenţă, echivalentă cu expresiile *analiză transcendentală* şi *filosofie transcendentală.* Kant distinge între judecăţi *a priori* ce nu extind cunoaşterea, ci explicitează doar ceea ce ştim deja, şi judecăţi *a priori* ce extind cunoaşterea. Primele sînt numite *judecăţi analitice,* iar celelalte *judecăţi sintetice a priori.* Judecăţile analitice sînt judecăţi adevărate pe temeiul principiilor logicii, precum şi a regulilor şi a deprinderilor de folosire a cuvintelor într-un anumit limbaj. Sînt judecăţi de tipul "Plouă sau nu plouă" şi "Pisica are patru picioare". (Kant nu a distins, de fapt, aceste două tipuri de judecăţi analitice, judecăţi adevărate pe temeiuri logice şi judecăţi adevărate pe temeiul înţelesului cuvintelor.) Judecăţile sintetice *a priori* conţin, dimpotrivă, partea pură a cunoaşterii noastre. Obiectul acestor judecăţi sînt pentru Kant intuiţiile pure al sensibilităţii - spaţiul şi timpul - şi categoriile intelectului pur. Problema filosofiei transcendentale, aşa cum a fost gîndită ea de Kant în *Critica raţiunii pure,* este explicaţia posibilităţii judecăţilor sintetice *a priori.* Spre deosebire de principiile logicii, judecăţile sintetice *a priori,* judecăţile matematicii şi fizicii pure, reprezintă nu condiţii formale ale gîndirii în genere, ci conţin o cunoaştere *a priori* cu privire la toate obiectele unei experienţe posibile. Despre principiile fizicii pure Kant va spune că ele ne dau cunoaşterea unei *naturi în genere.* Termenul *natură* desemnează toate obiectele unei experienţe posibile. Cunoaşterea unei *naturi în genere* precede şi face posibilă cunoaşterea unei naturi determinate. Aceasta din urmă devine posibilă datorită unirii formei cu o materie oferită de intuiţia sensibilă. Principiul cauzalităţii, bunăoară, este o lege a unei naturi în genere, în timp ce cunoaşterea unei relaţii cauzale în lumea în care trăim, fie în viaţa comună, fie în ştiinţă, devine posibilă prin aplicarea principiului cauzalităţii la materia pe care ne-o oferă simţurile.

Kant a socotit că analiza transcendentală, cercetarea formelor pure ale sensibilităţii şi intelectului ce fac posibilă orice cunoaştere prin experienţă, reprezintă nucleul filosofiei teoretice, cu alte cuvinte, obiectul autentic al filosofiei prime sau al metafizicii. Filosofia transcendentală urmează să ia locul metafizicii transcendente ce pretinde a reprezenta o cunoaştere prin raţiune pură, adică *a priori* a absolutului. În acest fel, filosoful din Königsberg a delimitat un nou cîmp al cercetării filosofice. Cercetarea filosofică nu ar avea drept obiect lumea în sine, ci precondiţiile care fac posibilă orice cunoaştere despre lume. Programul *Criticii raţiunii pure,* observă un cunoscut filosof contemporan, a fost identificarea şi analiza formelor ce fac cu putinţă experienţa în genere, adică întreaga noastră cunoaştere a cărei materie este dată de simţuri. Convingerea autorului acestei cărţi a fost că determinarea formelor pure ce fac posibilă cunoaşterea prin experienţă poate fi realizată făcînd abstracţie de conţinutul cunoaşterii. "Fie că optăm sau nu pentru a denumi propoziţiile ce descriu această structură

«sintetice *a priori*», este clar că ele au un caracter sau statut distinct, iar teoria copernicană a lui Kant a fost o încercare de a explica acest statut"[1].

Kant a propus şi a dezvoltat un concept tare sau absolutist al filosofiei transcendentale. Obiectul analizei transcendentale era pentru el cercetarea unor forme presupuse a fi constitutive cunoaşterii noastre despre lume în genere. Raţiunea pură, intuiţiile sensibilităţii şi principiile intelectului ce fac posibilă experienţa, sînt gîndite ca date o dată pentru totdeauna. Este adevărat că cel puţin din perspectiva *Criticii raţiunii pure* numai principiile intelectului pur, ce prescriu condiţii ale unei naturi în genere, pot fi stabilite o dată pentru totdeauna şi nu principiile fizicii newtoniene. Putem deţine o cunoaştere *a priori,* o cunoaştere pe deplin asigurată şi definitivă în sensul că ne este dată prin natura facultăţii noastre de cunoaştere, numai despre o natură în genere şi nu despre o lume anume, despre lumea în care trăim. Cunoaşterea comună, ca şi ştiinţa naturii, începe cu experienţa în sensul că elementele constitutive ale intelectului pur, categoriile şi principiile gîndirii pure, pot fi aplicate în mod legitim numai intuiţiei sensibile, materiei furnizate de simţuri.

Proiectul filosofiei transcendentale, ca proiect de cercetare filosofică, trebuie distins de supoziţiile mai specifice ce susţin analiza transcendentală la Kant. Conceptul filosofiei transcedentale poate fi caracterizat şi într-un sens mai larg, mai tolerant. Punctul de plecare şi de sprijin al oricărei analize transcendentale pare să fie distincţia dintre forma şi conţinutul cunoaşterii. În introducerea *Criticii raţiunii pure* această distincţie este formulată în termenii următori: "Dar dacă orice cunoaştere a noastră începe cu experienţa, aceasta nu înseamnă totuşi că ea provine întreagă din experienţă. Căci s-ar putea prea bine ca tocmai cunoaşterea noastră prin experienţă să fie un *compositum* din ceea ce primim noi din impresii şi ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaştere produce din ea însăşi, adaos pe care noi nu-l distingem de acea materie primă mai înainte ca un lung exerciţiu să ne fi făcut atenţi asupra-i şi abili de a-l separa"[2]. Ideea este că orice cunoaştere despre lume a cărei materie va fi dată de simţuri devine posibilă prin intervenţia structurantă a unor tipare sau forme ce nu pot fi derivate din intuiţiile sensibile. Aceste forme sînt precondiţii ale posibilităţii cunoaşterii noastre despre lume. Orientări filosofice ce se distanţează de apriorismul radical, dar pleacă, totodată, de la supoziţia că orice cunoaştere prin experienţă devine posibilă într-un cadru conceptual trasat prin distincţii şi relaţii categoriale, cadru ce precede orice experienţă şi o face posibilă, prezintă o asemănare schematică cu filosofia kantiană, în calitatea ei de prototip al filosofiei transcendentale.

Proiectul analizei transcendentale în acest sens mai larg, mai tolerant al termenului a fost preluat şi dezvoltat, pe alte baze, în filosofia analitică a limbajului din secolul nostru. Pe acest plan există o relaţie de continuitate între o filosofie de inspiraţie kantiană şi filosofia analitică a limbajului. Aceasta din urmă poate fi calificată drept cea mai viguroasă şi reprezentativă dintre dezvoltările pe care le-a cunoscut tradiţia filosofiei transcendentale inaugurată de Kant. Nu vom putea recunoaşte însemnătatea eminentă a reorientării propuse de Kant prin elaborarea analizei transcendentale drept centru al filosofiei teoretice şi, totodată, trata cu condescendeţă sau indiferenţă filosofia analitică

---

[1] P. Fr. Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen, London, 1966, p. 44.

[2] Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 42.

a limbajului, ca o specie minoră a filosofiei sau chiar ca o activitate a cărei demnitate filosofică este contestabilă. Unul din iluştrii reprezentanţi ai tradiţiei mai noi a filosofiei analitice a limbajului caracteriza perspectiva analizei transcedentale a cunoaşterii într-un fel ce aminteşte de Kant: "«Obiectele» nu există în mod independent faţă de scheme conceptuale. Noi tăiem lumea în obiecte introducînd o schemă sau alta de descriere"[1]. În măsura în care structurile categoriale ale limbajului sînt examintate în calitate de precondiţii ce fac posibilă cunoaşterea prin experienţă, analiza limbajului primeşte o orientare şi semnificaţie transcendentală. Diferite modalităţi de analiză a intervenţiei structurilor categoriale ale limbajului în constituirea cunoaşterii noastre despre fapte vor putea fi caracterizate drept tot atîtea concepte sau linii de dezvoltare ale filosofiei transcendentale[2]. Un alt autor contemporan va sublinia că elementul de continuitate în relaţia dintre filosofia modernă a cunoaşterii, cu deosebire cea kantiană şi filosofia analitică a limbajului constă, înainte de toate, "în reflecţia asupra condiţiilor posibilităţii şi valabilităţii cunoaşterii: limbajul ar fi astăzi, cum a fost înainte conştiinţa, temă şi mediu al reflecţiei transcedentale"[3].

Semnificaţia transcendentală pe care o poate căpăta reflecţia filosofică asupra limbajului este pusă în evidenţă foarte bine în opera lui Ludwig Wittgenstein, o personalitate filosofică care a contribuit mai mult decît oricare alta la fixarea contururilor unei noi practici filosofice. Alegerea lui Wittgenstein se recomandă cu atît mai mult cu cît reflecţia transcendentală capătă orientări esenţial diferite în lucrarea sa de tinereţe, *Tractatus logico-philosophicus* şi în manuscrisele sale dintr-o epocă mai tîrzie. Interesul transcendental este semnalat clar deja în prefaţa *Tractatusului.* Wittgenstein precizează că ceea ce îşi propune este determinarea graniţelor gîndirii, adică a graniţei ce desparte propoziţiile cu sens de cele lipsite de sens. "Cartea urmăreşte deci să traseze gîndirii o limită, sau, mai degrabă, nu gîndirii cît expresiei gîndurilor..."[4] Autorul ţinteşte "să delimiteze ceea ce poate fi gîndit, şi prin aceasta, ceea ce nu poate fi gîndit"[5]. El încearcă să înfăptuiască acest obiectiv prin identificarea *gramaticii limbii,* adică a acelor reguli ce ne permit să distingem propoziţiile cu semnificaţie cognitivă de propoziţiile ce nu pot fi adevărate sau false. Filosofia, notează Wittgenstein, cercetează doar "forma posibilă a propoziţiilor ştiinţei". Spre deosebire de filosofie, gîndită şi practicată în acest fel, metodologia cunoaşterii ştiinţifice se interesează îndeosebi de condiţiile generale pe care trebuie să le satisfacă enunţurile despre fapte pentru a putea fi adevărate sau acceptate ca adevărate. În sfîrşit, cunoaşterea comună şi ştiinţa naturii urmăresc determinarea adevărului propoziţiilor despre fapte. Structura categorială a limbajului, şi nu raţiunea pură, fixează, aşadar, cadrul şi graniţele în care se mişcă cunoaşterea noastră despre lume. "*Limitele limbajului meu* semnifică limitele lumii

---

[1] H. Putnam. *Reason. Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, 1981, p. 52.

[2] Pentru dezvoltări, vezi M. Flonta, *Transzedentalphilosophie und moderne kategorielle Analyse,* în special § 2, *Strengere und schwächere Begriffe der Transzendentalphilosophie,* în (ed.) R. Croitoru, *Kant and the Transcedental Problem,* Bucharest University, 1991.

[3] K. O. Apel *Transformationen der Philosophie,* Bd. II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973, p. 312.

[4] L. Wittgenstein, *Tractus logico-philosophicus.* Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 35.

[5] *Ibidem,* p. 62.

mele". Problemele insolubile şi perplexităţile ce abundă în filosofie iau naştere, crede Wittgenstein, datorită tendinţei noastre de a trece dincolo de graniţele pe care le fixează structura categorială a unui anumit limbaj. Wittgenstein indică clar semnificaţia transcendentală a analizelor şi reflecţiilor sale în notele ce au premers scrierii *Tractatus*-ului: "Marea problemă în jurul căreia se învîrte tot ce scriu este: există *a priori* o ordine în lume şi, dacă da, în ce constă ea?"[1] Ordinea *a priori* a lumii, pe care o explorează *Tractatus*-ul, este prescrisă nu de subiectul transcendental, ci de structura limbajului, de ceea ce Wittgenstein a numit adesea *logica limbajului* sau *gramatica limbajului*. Unul din comentatorii *Tractatus*-ului afirmă în mod direct că Wittgenstein şi-a propus aici, ca şi Kant altădată, să determine condiţiile şi, prin urmare, graniţele discursului teoretic. "Dar dacă ceea ce aparţine discursului teoretic este ceea ce poate fi «spus» în genere în limbaj, atunci cercetarea acestei limite este cercetarea «logicii» limbajului care arată *(zeigt)* «logica lumii»[2]. In continuare, această apreciere este dezvoltată în termenii următori: "Pentru a rezuma: din perspectiva lui Wittgenstein, analiza logică a limbajului, aşa cum o concepe el, este un fel de «deducţie transcendentală» în sensul lui Kant al cărei ţel este să indice forma *a priori* a experienţei, care este «arătată» de orice limbaj cu sens şi, prin urmare, nu poate fi «spusă». Din acest punct de vedere *Tractatus*-ul ar putea fi numit o «Critică a limbajului pur»"[3].

Reflecţii asupra limbajului din scrieri mai tîrzii ale lui Wittgenstein pot fi citite ca o reluare dintr-o altă perspectivă şi pe un alt plan a interogaţiei transcendentale, a reflecţiei asupra precondiţiilor şi limitelor experienţei. Într-un pasaj al manuscrisului intitulat *Cercetări filosofice,* Wittgenstein precizează că interesul său se îndreaptă nu direct spre fenomene, ci spre cercetarea "posibilităţii fenomenelor": "Este ca şi cum ar trebui să pătrundem cu privirea fenomenele; cercetarea noastră se îndreaptă însă nu spre fenomene, ci, cum s-ar putea spune, spre «posibilităţile» fenomenelor. Adică, noi ne concentrăm asupra *tipului de enunţuri* pe care le formulăm despre fenomene... Cercetarea noastră, este de aceea gramaticală. Iar această cercetare aduce lumină în problema noastră înlăturînd neînţelegeri"[4].

În literatura consacrată operei lui Wittgenstein există încercări mai mult sau mai puţin elaborate de a scoate în evidenţă apropieri neaparente între preocupări şi intenţii ce orientează critica kantiană şi critica wittgensteiniană a metafizicii. Kant face următoarea precizare cu privire la punctul de plecare al *Criticii raţiunii pure:* "Nu cercetarea existenţei lui Dumnezeu, a nemuririi etc. a fost punctul de la care am plecat, ci antinomia raţiunii pure: Lumea are un început - ea nu are un început, pînă la cea de a patra: Oamenii sînt liberi împotriva a - nu există libertate, ci totul este necesitate naturală; aceasta a fost cea care m-a trezit mai întîi din somnul dogmatic şi m-a împins spre critica raţiunii pentru a înlătura scandalul contradicţiei aparente a raţiunii cu ea însăşi". Subliniind că antinomiile nu sînt consecinţe ale unor greşeli logice, Kant le caracterizează drept *iluzii transcendentale.* Iluzia transcendentală ia naştere atunci cînd

---

[1] L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-16.* Basil Blackwell, Oxford, 1979, p. 53.

[2] E. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus: A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought.* Blackwell, Oxford, 1960, p. 218.

[3] *Ibidem.* p. 220.

[4] L. Wittgenstein, *Philosphische Untersuchungen,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971, p. 61.

regulile pentru folosirea raţiunii sînt considerate principii obiective. Prin ideile ei raţiunea tinde spre cuprinderea lumii ca totalitate. Nu există însă o cunoaştere cu valoare obiectivă despre lume ca totalitate. Totalitatea poate fi, aşadar, *gîndită* dar nu *cunoscută*. Antinomiile au o sursă profundă. Sursa lor este neînţelegerea funcţiei raţiunii, confuzia dintre gîndirea şi cunoaşterea absolutului. Una din intenţiile criticii raţiunii pure întreprinsă de Kant este să elibereze raţiunea de antinomiile care creează aparenţa că ea se contrazice pe sine însăşi. Cercetătorul danez J. Hartnack susţine că poate fi stabilită o corespondenţă schematică între această intenţie kantiană şi o intenţie ce orientează multe reflecţii cuprinse în *Cercetările filosofice* ale lui Wittgenstein[1]. Se poate spune că pentru Wittgenstein ţelul principal al activităţii filosofice era clarificarea, eliberarea minţii noastre de probleme conceptuale persistente, dar principial insolubile. Asemenea probleme vor fi caracterizate drept rezultatul "vrăjirii intelectului nostru cu mijloacele limbii noastre". Iar analiza filosofică va fi caracterizată de Wittgenstein drept o luptă împotriva acestei "vrăjiri". Wittgenstein previne asupra prejudecăţii că sursa încurcăturilor şi perplexităţilor filosofice ar fi superficială şi, prin urmare, ele ar fi lesne de înlăturat. Aceasta este o prejudecată a spiritului pozitivist şi scientist cu totul străină lui Wittgenstein: "Problemele ce iau naştere dintr-o interpretare greşită a formelor limbajului nostru au caracteristica *adîncimii (Tiefe)*. Ele sînt tulburări *(Beunruhigungen)* adînci; ele au rădăcini tot atît de adînci în noi ca şi formele limbajului nostru şi semnificaţia lor este atît de mare ca şi însemnătatea limbii noastre"[2]. Dacă prin analiza sa de orientare transcendentală Kant urmărea dizolvarea antinomiilor raţiunii, reflecţia care ne întîmpină în manuscrisele mai tîrzii ale lui Wittgenstein vizează cu insistenţă cîştigarea unei mai bune înţelegeri a naturii şi funcţionării limbajului şi, pe această cale, dezvăluirea surselor unor interogaţii şi dileme filosofice persistente. "Care este ţelul tău în filosofie? - Să arăţi muştii calea de ieşire din sticlă"[3]. Punînd în corespondenţă ceea ce Kant desemnează prin expresia "forme pure ale gîndirii", iar Wittgenstein prin expresia "forme ale limbajului", Hartnack propune următoarea transpunere a unor întrebări şi enunţuri ale *Criticii raţiunii pure* în limbajul *Cercetărilor filosofice:* "Iluziile raţiunii noastre nu sînt iluzii de suprafaţă. Ele sînt create de structura raţiunii. Iluziile limbajului nostru nu sînt iluzii de suprafaţă. Ele sînt create de formele limbajului nostru. Ţelul criticii raţiunii pure este de a ne elibera de antinomii şi de a ne arăta că raţiunea nu este în conflict cu ea însăşi... Ţelul criticii logicii limbajului nostru este de a ne elibera de probleme şi perplexităţi şi de a ne arăta că limbajul este în ordine, aşa cum este el"[4].

Tipul de reflecţie caracteristic fazei de tranziţie de la prima la cea de a doua etapă în dezvoltarea gîndirii filosofice a lui Wittgenstein este foarte bine ilustrat de notele lui George Moore cu privire la prelegerile ţinute de Wittgenstein la Cambridge în anii 1930-1933. Wittgenstein stăruia asupra unei distincţii, care l-a preocupat în mod deosebit pe Kant, distincţia dintre enunţuri în mod necesar adevărate, pe care le numea *enunţuri gramaticale* şi enunţuri contingente, al căror adevăr poate fi verificat prin experienţă. Distincţia este formulată astfel: opusul enunţurilor de primul fel sînt enunţuri lipsite de

---

[1] Vezi J. Hartnack, *Kant and Wittgenstein*, în *"Kant-Studien"*, Heft 2, 1969.

[2] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, p. 67.

[3] *Ibidem*, p. 131.

[4] J. Hartnack, *Op. cit.*, p.133.

sens, în timp ce opusul enunţurilor de al doilea fel ar putea fi adevărate presupunînd că experienţele noastre ar fi altele. Ca exemplu de enunţ de primul fel Wittgenstein a dat propoziţia "Nu pot simţi durerea ta de dinţi". Wittgenstein sublinia deosebirea dintre "Eu simt ceva" şi "El simte ceva". Acestea sînt două tipuri de enunţuri ce se află pe trepte diferite în gramatica limbii. Iată cîteva consideraţii semnificative în acest sens: "A spune că (1) «Nu ştiu dacă am dureri de dinţi» este întotdeauna absurd, în timp ce a spune «Nu ştiu dacă are dureri de dinţi» nu este nonsens şi (2) «Mi se pare că am dureri de dinţi» este nonsens, în timp ce «Mi se pare că el are dureri de dinţi» nu este"[1]. Moore îşi aminteşte că Wittgenstein numea propoziţiile de tipul "Nu pot să simt durerile sale" *propoziţii metafizice.* Observaţia lui Wittgenstein că în enunţul "Are dureri de dinţi" ne referim la un corp fizic, ceea ce nu este cazul în enunţul "Am dureri de dinţi" sugerează că ceea ce se are în vedere este o distincţie categorială. Nesocotirea unei asemenea distincţii categoriale pare să genereze absurdităţi de cu totul altă natură decît cele ce iau naştere pur şi simplu printr-o utilizare improprie a expresiilor limbajului. Distincţii categoriale de felul distincţiei dintre enunţuri despre propriile senzaţii şi enunţuri despre senzaţiile altor persoane, dintre enunţuri ce nu sînt despre corpuri şi enunţuri ce sînt despre corpuri ar putea fi caracterizate drept *precondiţii ale experienţei.* Moore reproduce următoarea formulare a lui Wittgenstein: "«Nu pot simţi durerea lui de dinţi» înseamnă că «Simt durerea lui de dinţi» nu are sens şi, prin urmare, nu exprimă un fapt, aşa cum o poate face propoziţia «Nu pot să joc şah»"[2].

Începînd cu *Caietul albastru,* Wittgenstein va pune în evidenţă şi va examina distincţii categoriale proprii anumitor *jocuri de limbaj,* limbaje simple, primitive, ce corespund unor forme distincte de viaţă şi activate a membrilor unei comunităţi omeneşti. Învăţînd un anumit joc de limbaj copilul învaţă, totodată, să facă anumite distincţii categoriale. Wittgenstein relevă relativitatea distincţiilor categoriale, ca precondiţii ale experienţei, imaginînd jocuri de limbaj şi forme de viaţă în care distincţii categoriale familiare sînt deplasate sau trasate din nou. De exemplu, în jocuri de limbaj pe care le-am învăţat se face o distincţie clară între performanţa unei persoane şi capacitatea ei de a realiza această performanţă. Expresii ca "Am făcut acest lucru" şi "Pot să fac acest lucru" ilustrează, aşadar, o distincţie categorială familiară. Pe temeiul ei, este rezonabil să credem şi să afirmăm că cineva poate realiza o performanţă pe care nu a realizat-o încă, distingînd între posibil şi real. Wittgenstein va imagina jocuri de limbaj în care această distincţie se şterge. În asemenea jocuri de limbaj, corelate cu forme de viaţă foarte diferite de cele ce ne sînt apropiate, o afirmaţie de tipul "Pot să fac cutare lucru" va fi îndreptăţită dacă şi numai dacă cel ce afirmă a înfăptuit deja în trecut acel lucru. Bunăoară, la întrebarea conducătorului unui trib imaginar: "Poţi să înoţi peste acest rîu?" vor răspunde afirmativ numai cei care au făcut-o deja. Cei care nu au înotat încă peste acest rîu nu vor răspunde în acest fel la întrebare. Ei vor putea, eventual, să menţioneze că au înotat peste alte rîuri[3]. O afirmaţie despre capacitatea de a face ceva ce nu este în acelaşi timp o afirmaţie despre o performanţă realizată efectiv va fi, în

---

1 G. Moore, *From "Wittgenstein's Lectures in 1930-1933"*, în (ed.) H. Morick, *Wittgenstein and the Problem of other Minds*, Mc-Graw Hill Book Company, New York, 1967, p. 121.

2 *Ibidem*, p. 126.

3 Vezi L. Wittgenstein, *Eine philosophische Betrachtung (Das braune Buch)*, în L. Wittgenstein, *Werkausgabe*, Bd. 5, Suhrkamp Verlag, p. 153.

asemenea jocuri de limbaj, o afirmaţie lipsită de sens. Posibilitatea nu mai poate fi, în acest caz, despărţită de realitate. Identificarea şi cercetarea caracteristicilor gramaticale proprii unor jocuri de limbaj imaginate de filosof va putea fi caracterizată drept o *reflecţie transcendentală*. În acest caz lipseşte, este adevărat, un atribut major al analizei transcendentale tradiţionale în măsura în care aici nu se mai postulează existenţa unor precondiţii absolute şi invariante ale cunoaşterii faptelor prin experienţă.

Ar fi, desigur, cu totul nepotrivit să caracterizăm filosofia mai tîrzie a lui Wittgenstein drept filosofie transcedentală. Wittgenstein nu propune o teorie a cunoaşterii şi, prin urmare, nici o explicaţie a posibilităţii experienţei în genere, aşa cum face Kant. Reflecţia lui asupra limbajului se poate ridica însă uneori pînă la consideraţii cu semnificaţie transcendentală. Mai bine zis, în marea varietate a observaţiilor lui cu privire la natura şi funcţionarea limbajului nostru răzbat uneori accente transcendentale. Filosofia transcedentală, aşa cum a consacrat-o Kant, pare inseparabilă de absolutismul caracteristic teoriilor clasice ale cunoaşterii. Observaţii cu semnificaţie transcendentală putem întîlni însă şi la filosofi care nu propun o teorie a cunoaşterii sau au chiar îndoieli în ceea ce priveşte posibilitatea unei teorii generale a cunoaşterii. Aceasta pare să indice că, spre deosebire de teoriile sistematice ale cunoaşterii şi ale întemeierii cunoaşterii, reflecţii cu privire la precondiţiile cunoaşterii noastre prin experienţă sînt dintre cele ce aparţin sîmburelui tare, substanţei inalienabile a gîndirii filosofice.

Prefacerile profunde care au avut loc de la începutul secolului nostru în ştiinţa naturii, în primul rînd în fizica teoretică, au atras după ele schimbări ale cadrelor conceptuale ale gîndirii. Au trebuit să fie reconsiderate concepte şi principii care au fost caracterizate de Kant drept condiţii *a priori* ale experienţei în genere. În acest sens, oamenii de ştiinţă de astăzi sînt de acord că evoluţiile gîndirii ştiinţifice au pus în discuţie conceptul cunoaşterii *a priori* al lui Kant. Totodată, unii cercetători de prim rang, cu pronunţate preocupări filosofice, cred că critica kantiană a cunoaşterii rămîne actuală prin sublinierea necesităţii analizei condiţiilor ce fac posibilă experienţa. Cunoscutul fizician şi filosof german contemporan Carl Friedrich von Weizsäcker apreciază că cercetătorul naturii ajunge astăzi la interogaţii transcedentale în încercarea de a răspunde la întrebarea care este semnificaţia unei teorii fizice fundamentale cum este mecanica cuantică[1]. Weizsäcker caută răspunsul la această întrebare pornind de la supoziţia că legile cele mai generale ale fizicii formulează precondiţii ale experienţei. El nu ezită să afirme că există o relaţie foarte strînsă între cercetarea condiţiilor ce fac posibilă experienţa fizică, între ceea ce Kant a numit *fizica pură*, şi fizica propriu-zisă. Weizsäcker îşi propune să stabilească şi să analizeze această relaţie cu referire la teoria cuantică. Pentru prezentarea programului său de cercetare sînt necesare cîteva precizări preliminare.

În teorii fizice moderne, cum este mecanica cuantică, se distinge în mod curent nucleul matematic al teoriei de interpretarea fizică a formulelor matematice, interpretare numită şi *semantică fizică*. Interpretarea fizică a formalismului matematic al unei noi teorii, cum este mecanica cuantică, poate fi dată, la început, numai prin utilizarea conceptelor teoriei precedente, o teorie care este deja interpretată. În cazul primei teorii a fizicii matematice această interpretare va fi dată în limba de toate zilele. Limbajul utilizat pentru a exprima conţinutul fizic al unei noi teorii a fizicii matematice este, aşadar, un limbaj care preexistă

[1] Vezi C. F. von Weizsäcker, *The Preconditions of Experience and the Unity of Physics*, în (eds.) P. Bieri, R. F. Horstamann, L. Krüger, *Transcedental Arguments and Science*, D. Reidel, Dordrecht, Boston, London, 1979.

teoriei. După cum se ştie, valoarea de cunoaştere a unei noi teorii fizice se determină prin operaţii, de exemplu, prin măsurători, care ne permit să confruntăm consecinţe deduse din teorie cu datele experienţei. O teorie fizică va fi *semantic consistentă* dacă descrierea dată acestor operaţii în termenii unui limbaj preexistent nu va fi în contradicţie cu descrierea dată operaţiilor în termenii conceptelor noii teorii. Principiul consisteneţe semantice este formulat, ca *postulat regulativ,* astfel: "Descrierea măsurării unei cantităţi, ce survine în orice teorie fizică, nu trebuie să fie în contradicţie cu aplicarea acestei teorii în procesul de măsurare"[1]. Acest deziderat este greu de satisfăcut. Nici o teorie fizică nu a fost în mod clar semantic consistentă. (Pentru teorii cu domeniu restrîns de aplicare problema consistenţei semantice nici nu se pune, observă Weizsäcker. Consistenţa semantică reprezintă o cerinţă numai pentru teorii fizice fundamentale de un înalt nivel de generalitate.) Cercetătorul german apreciază că această cerinţă va fi pe deplin satisfăcută abia într-o teorie fizică presupusă a fi ultima în succesiunea de teorii de un nivel tot mai înalt de generalitate. Constatarea că teoriile fizice fundamentale, inclusiv mecanica cuantică, nu satisfac condiţia consistenţei semantice şi întrebarea cum ar putea fi satisfăcută această condiţie în cazul mecanicii cuantice constituie punctul de plecare al programului de cercetare formulat de Weizsäcker. Acest program ar putea fi caracterizat drept o reluare, pe un alt plan, a proiectului kantian de a deduce legile fundamentale ale mecanicii newtoniene din condiţii ale posibilităţii experienţei, din ceea ce Kant a numit *fizică pură.* Weizsäcker pare să creadă că astăzi există premise pentru a înfăptui acest proiect, care era prematur în vremea lui Kant.

Precizarea condiţiilor posibilităţii experienţei cere o determinarea generală a conceptului *experienţă.* Weizsäcker caracterizează experienţa drept învăţare din trecut cu privire la viitor. Cunoaşterea fizică implică distincţia dintre trecut, prezent şi viitor şi se întemeiază pe o înţelegere prealabilă a acestor concepte. Enunţurile despre viitor sînt esenţial diferite de enunţurile despre trecut. Aceste enunţuri nu sînt *adevărate* sau *false,* ci *posibile, necesare* sau *imposibile* din punct de vedere fizic. Ele sînt enunţuri ce posedă o probabilitate determinată. Necesitatea şi imposibilitatea reprezintă valori limită în raport cu această probabilitate. Ipoteza lui Weizsäcker este că precondiţiile experienţei fizice vor putea fi determinate prin formularea unei teorii generale despre structura timpului. Teoria structurii timpului va fi o teorie mai fundamentală decît logica clasică. Logica clasică formalizează mai puţin decît ceea ce este dat. în structura timpului. De aici rezultă incapacitatea logicii clasice atemporale de a justifica inferenţa de la trecut la viitor, adică de a răspunde problemei lui Hume. După părerea lui Weizsäcker, unul din meritele lui Kant este de a fi indicat cu perspicacitate că soluţia problemei lui Hume trebuie să fie căutată în cercetarea precondiţiilor experienţei. Or, aceeaşi structură probabilistă a timpului stă la baza predicţiilor mecanicii cuantice, care enunţă probabilitatea anumitor evenimente viitoate în lumina cunoştinţelor despre evenimente trecute şi la baza formulării problemei lui Hume. O dată ce am înţeles acest lucru, afirmă Weizsäcker, separarea problematicii filosofice a întemeierii cunoaşterii fizice de ştiinţa fundamentală se dovedeşte a fi artificială. Weizsäcker numeşte teoria structuri probabilistice a timpului *teorie cuantică abstractă.* În această teorie nu sînt avute în vedere decît fapte singulare şi ansambluri statistice de fapte singulare care se schimbă în timp. Mecanica cuantică propriu-zisă poate fi socotită o aplicare a acestei teorii abstracte despre structura probabilistică a timpului pentru particule materiale. Weizsäcker califică ceea ce numeşte *teorie cuantică abstractă* drept cadrul cel mai general cunoscut astăzi pentru determinarea probabilităţii evenimentelor viitoare în lumina cunoştinţelor despre evenimentele trecutului. Această

[1] *Ibidem,* p. 133.

teorie ar putea oferi limbajul necesar pentru a asigura satisfacerea cerinţei consistenţei semantice pentru mecanica cuantică. Considerînd modurile timpului - trecut, prezent, viitor - respectiv conceptele de *fapt* şi *posibilitate* drept cheia cunoaşterii fizice, Weizsäcker apreciază o teorie generală asupra structurii timpului drept un pas hotărîtor în direcţia unificării cunoaşterii fizice. El speră că din principiile acestei teorii vor putea fi deduse legile geometriei fizice, ale relativităţii speciale şi generale, precum şi legile de interacţiune ale particulelor elementare. O asemenea teorie este în acelaşi timp *transcendentală* şi *istorică*. Teoria este *transcendentală* în măsura în care formulează precondiţii ale experienţei fizice. Ea este, totodată, *istorică* deoarece obiectul ei este structura timpului istoric, a timpului ireversibil al termodinamicii sau al evoluţiei. O asemenea teorie, crede Weizsäcker, este în măsură să răspundă interesului fundamental al filosofiei ştiinţei, interesul pentru unificarea cunoaşterii ştiinţifice. În acest fel, şi numai în acest fel, filosofia ştiinţei va putea răspunde aşteptărilor cercetătorului de a contribui nu numai la explicarea ştiinţei, ci şi la orientarea investigaţiei ştiinţifice.

Din perspectiva pe care o conturează programul lui Weizsäcker, conceptul kantian al filosofiei, transcendentale a indicat pentru prima dată programul filosofiei ştiinţei prin orientarea acesteia spre cercetarea precondiţiilor experienţei, prin proiectul de derivare a legilor fundamentale ale fizicii cunoscute în acea vreme din principii ce prescriu condiţii ale oricărei experienţe posibile "Ideea lui Kant a fost că fundamentele ştiinţei, descoperite în procesul istoric al experienţei, nu sînt justificate printr-o experienţă specială, ci prin calitatea lor de a fi precondiţii ale oricărei experienţe. Nu ştim, aşadar, că ele nu pot da greş, dar înţelegem că atunci şi acolo unde ele ar eşua nu ar mai exista experienţă. Mai mult decît atît, nu se poate răspunde problemei lui Hume"[1]. Nu ar fi, desigur, potrivit să i se impute lui Kant faptul de a nu fi înţeles, din orizontul fizicii vremii sale, că va trebui să căutăm precondiţiile posibilităţii experienţei într-o teorie generală despre structura probabilistică a timpului.

11. Teorie normativă a cunoaşterii sau naturalizarea epistemologiei?

Teoria cunoaşerii sau epistemologia a urmărit, de la Descartes la Kant şi de la Kant la filosofia analitică a cunoaşterii din ultimele decenii, formularea unor condiţii minime ale cunoaşterii cu valoare obiectivă, în primul rînd, clarificarea condiţiei întemeierii cunoaşterii şi determinarea în acest fel a unor criterii universale de evaluare a pretenţiilor de cunoaştere în toate sferele vieţii şi culturii.

Posibilitatea unei teorii normative a cunoaşterii, a unei teorii care îşi propune stabilirea unor condiţii minime, necesare şi suficiente ale cunoaşterii, este contestată, astăzi, de autori care neagă pertinenţa destincţiei dintre probleme de drept şi probleme de fapt în cercetarea cunoaşterii, dintre teme filosofice, pe de o parte, şi teme ale psihologiei, în genere ale ştiinţelor care studiază cunoaşterea cu metode empirice, pe de altă parte. Orientarea spre *naturalizarea epistemologiei* poate fi cel mai bine caracterizată prin

---

[1] C. Fr. von Weizsäcker, *Clasical and Quantum Descriptions*, în (ed.) J. Mehra, *The Physicist's Conception of Nature*, D. Reidel, Dordrecht, Boston, 1973, p. 664.

raportare la o distincţie consacrată, distincţia dintre cercetarea cunoaşterii ca activitate reală a subiectului şi formularea unor condiţii sau cerinţe pe care trebuie să le satisfacă opiniile sau enunţurile pentru a fi acceptate, independent de procesele reale ce intervin în producerea cunoaşterii. Este o distincţie ce s-a conturat pentru prima dată în mod clar prin relaţia de opoziţie în care a situat Kant filosofia transcendentală în raport cu psihologia empirică. Distincţia a fost accentuată în filosofiile antipsihologiste ale cunoaşterii din secolul nostru, în fenomenologie, ca şi în filosofia analitică de orientare logică, aşa cum a fost ea ilustrată de Frege, Russell şi empirismul logic. Empirismul logic a conferit autoritate, cel puţin în mediul filosofiei anglo-saxone a ştiinţei, distincţiei dintre cercetarea cunoaşterii în contextul genezei şi respectiv în contextul întemeierii sau validării, o distincţie înţeleasă în mod curent ca distincţie dintre cercetarea ştiinţifică (fiziologică, psihologică, sociologică sau istorică) a cunoaşterii şi analiza filosofică a cunoaşterii. Filosofii care acceptă existenţa unei distincţii nete, de natură, între probleme de drept şi probleme de fapt în cercetarea cunoaşterii vor contesta semnificaţia filosofică a rezultatelor cercetărilor empirice asupra proceselor şi mecanismelor reale prin care se constituie şi se schimbă cunoaşterea noastră. Ei cred că asemenea cercetări pot să ne spună tot atît de puţin despre condiţiile sau normele întemeierii cunoaşterii cît ne-ar putea spune o cercetare psihologică sau sociologică a comportării oamenilor despre legitimitatea anumitor prescripţii morale. Interesele unei teorii a cunoaşterii - susţin ei - sînt în esenţă de natură prescriptivă, normativă. O analiză filosofică a cunoaşterii nu se poate, aşadar, edifica pe rezultatele cercetării proceselor şi mecanismelor reale ale cunoaşterii. Între filosofia cunoaşterii şi ştiinţa cunoaşterii ar exista o distincţie clară şi netă.

Naturalizarea epistemologiei, în varianta sa cea mai radicală, reprezintă un proiect care a fost dezvoltat în scrieri ale lui W. V. Quine. Cunoscutul filosof american a propus reformularea problemelor tradiţionale ale teoriei cunoaşterii, în principal a problemei întemeierii epistemice, ca probleme ale psihologiei şi, în genere, ale ştiinţei despre fapte. Epistemologia naturalizată sau descriptivă este gîndită ca o succesoare legitimă a unei teorii normative a cunoaşterii. Este ceea ce unii autori numesc *teza înlocuirii*[1]. Gîndită şi practicată în acest fel, teoria cunoaşterii nu se va mai situa deasupra ştiinţei. Ea nu ni se va mai înfăţişa ca o activitate preliminară în raport cu cercetarea ştiinţifică propriu-zisă, aşa cum se înfăţişa în filosofia transcedentală a lui Kant sau în teorii internaliste contemporane ale întemeierii epistemice. Quine afirmă că problema centrală a teoriei cunoaşterii este de a arăta cum se susţin enunţurile şi teoriile noastre despre fapte prin raportare la informaţiile pe care ni le furnizează simţurile. Altfel spus, problema este de a arăta cum pot fi construite atît enunţuri de diferite nivele de generalitate, cît şi teorii prin raportare la aceste informaţii. Or, cercetarea modului cum se înfăptuieşte această construcţie, ca problemă de fapt, este o problemă a ştiinţei empirice. Quine susţine că enunţuri psihologice vor trebui să ia locul enunţurilor normative privitoare la condiţiile unei cunoaşteri bine întemeiate. Cunoaşterea noastră despre lume va fi astfel caracterizată în termeni descriptivi, psihologici. Totodată, enunţurile unei ştiinţe despre fapte vor trebui la rîndul lor să fie acceptate ca enunţuri bine întemeiate. Este evident că aici intervine o circularitate. Quine recunoaşte această circularitate, dar contestă că ea este una

[1] Vezi H. Kornblith, *What is Naturalistic Epistemology?*, în (ed.) H. Kornblith, *Naturalizing Epistemology*, The MIT Pres, Cambridge, Mass., London, 1985, p. 3.

vicioasă. "Stimularea receptorilor săi senzoriali constituie întreaga evidenţă pe care trebuie, în cele din urmă, să o posede oricine pentru a ajunge la imaginea sa despre lume. De ce să nu examinăm cum se realizează în mod real această construcţie? De ce să nu trecem la psihologie? O asemenea abandonare a răspunderii epistemologice psihologiei este o mişcare ce a fost respinsă mai de mult ca raţionament circular. Dacă ţelul epistemologului este validarea.. obiectivul pe care-l urmăreşte se va nărui folosind în validare psihologia sau alte ştiinţe empirice. Totuşi, asemenea scrupule în ceea ce priveşte circularitatea au puţină greutate de îndată ce am încetat să visăm la deducerea ştiinţei din datele observaţiei. Dacă ne propunem pur şi simplu să înţelegem relaţia dintre observaţie şi ştiinţă sîntem bine sfătuiţi să folosim orice informaţie disponibilă, incluzînd-o şi pe cea furnizată de către acea ştiinţă ale cărei relaţii cu observaţia încercăm să le înţelegem"[1].

Epistemologia naturalizată a lui Quine are ca temă relaţia dintre informaţiile furnizate de receptorii senzoriali şi ansamblul cunoaşterii noastre despre lume. Propoziţiile ce conţin această cunoaştere se situează la o depărtare mai mică sau mai mare de datele senzoriale. Propoziţiile cele mai apropiate de "periferia senzorială" sînt numite de Quine *propoziţii de observaţie*. Sînt propoziţiile a căror acceptare depinde în cea mai mare parte de stimularea senzorială şi în cea mai mică măsură de coerenţa lor cu celelalte propoziţii ale sistemului. Acceptarea lor este condiţionată de stimularea senzorială şi de un minimum de informaţii colaterale împărtăşite în comun de membrii unei comunităţi. Iată de ce toţi oamenii care vorbesc acelaşi limbaj, în măsura în care vor fi stimulaţi senzorial în acelaşi fel, vor accepta aceleaşi propoziţii de observaţie. Aceste propoziţii sînt caracterizate de Quine drept baza pe care se construieşte întreaga noastră cunoaştere despre fapte. Punctul său de vedere este un punct de vedere empirist asupra întemeierii cunoaşterii în măsura în care afirmă statutul privilegiat al propoziţiilor de observaţie. Acest punct de vedere ar putea fi calificat drept un fundaţionalism slăbit şi failibilist ce se deosebeşte atît de coerentismul consecvent, cît şi de fundaţionalismul radical.

Concepută din acest fel drept un capitol al psihologiei, epistemologia are ca obiect cercetarea cunoaşterii ca fenomen natural. "Relaţia dintre inputul sărăcăcios şi outputul torenţial este o relaţie pe care sîntem îndemnaţi să o studiem aproximativ pentru aceleaşi raţiuni care au stimulat întotdeauna interesul pentru epistemologie; şi anume, pentru a vedea în ce fel se corelează evidenţa cu teoria şi în ce fel teoria noastră despre natură transcende orice evidenţă disponibilă"[2]. Epistemologia naturalizată reprezintă, negreşit, o explicaţie a cunoaşterii noastre despre fapte. Dar explicaţia cunoaşterii, înţeleasă în acest fel, nu trebuie să fie mai bună decît cunoaşterea sau ştiinţa care o face posibilă. Ea se sprijină, pe de o parte pe cunoaşterea pe care o deţinem la un moment dat şi explică, pe de altă parte, cum este posibilă această cunoaştere. Opoziţia dintre normativ şi descriptiv pare să fie astfel depăşită. Căci pentru a examina critic posibilitatea cunoaşterii avem nevoie în prealabil de cunoaştere, ne avertizează autorii ce promovează naturalizarea epistemologiei. Ei nu obosesc să repete că o îndoială globală de tip cartezian nu poate constitui un punct de plecare adecvat pentru o filosofie a cunoaşterii. În cercetările noastre epistemologice este potrivit să pornim de la întrebări ca acestea:

---

[1] W. V. Quine, *Epistemology Naturalized*, în W. V. Quine, *Ontological Relativity and other Essays*, Columbia University Press, New York, London, pp. 75-76.

[2] *Ibidem*, p. 83.

Cum ajungem de la stimulările receptorilor senzoriali la cunoaşterea noastră despre lume? Cum se explică succesul acestei cunoaşteri? Răspunsul la asemenea întrebări va fi reexaminat şi corectat o dată cu înaintarea cunoaşterii. Filosofia cunoaşterii încetează astfel să fie o construcţie normativă opusă cunoaşterii cu caracter descriptiv şi supraordonată acesteia. Epistemologia devine o parte a cunoaşterii noastre, pe acelaşi plan cu restul cunoaşterii, ceea ce echivalează cu decăderea filosofiei din demnitatea ei de disciplină primă care cercetează fundamentele cunoaşterii şi pretinde o deplină independenţă faţă de rezultatele cercetării empirice.

Într-o variantă mai slabă, naturalizarea epistemologiei a fost întreprinsă dintr-o perspectivă darwinistă. Se pleacă de la observaţia că opiniile corecte, adecvate, cele pe care filosofii le-au calificat în mod tradiţional drept întemeiate, sînt cele ce favorizează supravieţuirea. Facultăţile noastre de cunoaştere, produs al selecţiei naturale, vor fi adaptate cerinţei de a forma asmenea opinii. Or, dacă procesele ce intervin în formarea opiniilor favorizează producerea unor opinii adecvate nu va mai avea sens să separăm formularea cerinţelor pe care trebuie să le satisfacă opiniile pentru a fi acceptate în calitate de cunoştinţe de cercetarea acestor procese. "Descoperind procesele prin care ajungem de fapt la opinii, noi descoperim, aşadar, procesele prin care trebuie să ajungem la opinii. Activitatea epistemologică poate fi înlocuită cu psihologia empirică"[1]. În această formulare, teza naturalizării epistemologiei nu anulează orice distincţie între teoria normativă sau analitică a cunoaşterii şi ştiinţa despre cunoaştere. Putem accepta, desigur, că cercetarea psihologică a proceselor de constituire a opiniilor adecvate şi analiza epistemologică a întemeierii lor pun uneori probleme diferite şi utilizează metode deosebite. Ar trebui însă să cădem de acord că o cunoaştere completă a proceselor reale de formare a opiniilor adecvate ar constitui o teorie a cunoaşterii pe deplin satisfăcătoare. Atît timp cît nu a fost atins însă acel stadiu final în care cele două tipuri de preocupări converg pe de-a-ntregul, psihologia empirică a cunoaşterii nu va putea să înlocuiască filosofia cunoaşterii şi reciproca. Cercetările psihologice vor fi însă în măsură să ridice noi probleme în faţa teoreticienilor cunoaşterii. Invers, psihologii vor fi stimulaţi şi orientaţi în cercetările lor de ideile formulate de către filosofi. Criteriile acceptării sau bunei întemeieri a opiniilor, criterii formulate de filosofi, vor putea fi astfel nu numai confirmate, dar şi criticate în lumina rezultatelor cercetării empirice a proceselor şi mecanismelor reale de constituire a opiniilor.

Autorii care propun teorii analitice, normative ale cunoaşterii, susţin că toate proiectele de naturalizare a epistemologiei ar fi împovărate de păcatul circularităţii. Ei subliniază cu insistenţă că rezultatele cercetării empirice a cunoaşterii sînt socotite demne de încredere numai datorită aplicării spontane sau conştiente a unor criterii de bună întemeiere ce vor fi formulate explicit şi analizate în teorii filosofice cu caracter normativ. Invers, datele cunoaşterii empirice nu ar putea oferi baza necesară pentru confirmarea sau critica unor idei epistemologice. Întemeierea sau justificarea reprezintă, în acest sens, o condiţie a oricărei cunoaşteri cu valoare obiectivă despre fapte. Şi metodele cunoaşterii ştiinţifice se cer a fi întemeiate. Nu se poate spune că cineva realizează o activitate de cunoaştere dacă nu are o reprezentare preliminară, cît ar fi ea de vagă şi de primitivă, cu privire la ceea ce este un bun temei în măsură să sprijine

---

[1] H. Kornblith, *Op. cit.*, p. 5.

o opinie despre fapte. Teoria cunoaşterii, ca examinare esistematică a condiţiilor şi cerinţelor întemeierii opiniilor noastre, poate să fie, aşadar, în mod îndreptăţit calificată drept instanţa supremă de judecată a tuturor pretenţiilor de cunoaştere. Naturalizarea epistemologiei, orientarea spre elaborarea teoriei cunoaşterii ca parte a cunoaşterii, a ştiinţei, pe acelaşi plan cu toate domeniile cunoaşterii, ar echivala cu o reîntoarcere la psihologismul care a dominat filosofia cunoaşterii acum un secol şi s-ar expune criticilor formulate încă de pe atunci de Frege sau Husserl la adresa psihologismului. Este tocmai ceea ce nu pot accepta criticii noii orientări epistemologice: "A abandona tentativa tradiţională a filosofiei de a oferi o justificare sistematică a cunoaşterii omeneşti, în special a principiilor fundamentale ale ştiinţei, înseamnă a comite o sinucidere la un nivel înalt"[1]. Din această perspectivă naturalizarea epistemologiei ar fi, aşadar, echivalentă cu refuzul uneia din dimensiunile esenţiale ale reflecţiei filosofice - analiza critică a condiţiilor de întemeiere şi validitate a tuturor cunoştinţelor despre fapte, a ştiinţei în genere.

Răspunzînd unor asemenea întîmpinări, autorii care promovează naturalizarea epistemologiei observă că relaţia dintre norme epistemologice şi cercetări psihologice, în măsura în care se admite că există în genere norme şi criterii ale întemeierii cunoştinţelor, nu este una ierarhică, ci, mai degrabă, de *echilibru prin răsfrîngere.* Rezultatele cercetării vor fi întemeiate prin raportare la o metodologie primară, în mare măsură spontană. Noi rezultate ale cercetării pot conduce apoi la o reconsiderare a normelor şi criteriilor de bună întemeiere. Reprezentările cu privire la condiţiile cunoaşterii ale cercetătorilor din era newtoniană a ştiinţei exacte îndreptăţeau convingerea că mecanica lui Newton nu va putea fi niciodată înlocuită. Atunci cînd fizicienii au admis că mecanica lui Newton trebuie înlocuită în anumite domenii ale cercetării naturii cu o altă teorie, aceasta a însemnat şi schimbarea reprezentării mai vechi asupra cunoaşterii.

Insistenţa criticilor naturalizării epistemologiei asupra faptului că orice formă de circularitate, inclusiv acea circularitare pe care o implică *echilibrul prin răsfrîngere,* este inacceptabilă, pare să indice că această controversă este susţinută de reprezentări diferite asupra raţionalităţii umane. Cei care resping *ab initio* proiectul naturalizării epistemologiei, susţinînd că filosofia cunoaşterii este, prin natura ei, o disciplină normativă, pornesc de la un concept strict, sever al raţionalităţii. Este un concept incompatibil în aceeaşi măsură cu întemeierea circulară, ca şi regresul la infinit. Dimpotrivă, autorii care propun epistemologii descriptive, naturalizate, susţin un concept mai tolerant al raţionalităţii care ne îngăduie să distingem între o circularitate "vicioasă" şi una "virtuoasă". Ca şi alte asemenea controverse, această dispută metaepistemologică pare să fie susţinută de opţiuni prealabile, de cele mai multe ori tacite.

---

[1] P. T. Sagal, *Naturalistic Epistemology and the Harakiri of Philosophy*, în (eds.) A. Shimony, D. Nails, *Naturalistic Epistemology*, D. Reidel, Dordrecht, Boston, Lancaster, Tokyo, 1987, p. 321.

12. Este posibilă o teorie generală a cunoaşterii şi întemeierii epistemice?

Teoria cunoaşterii, ca domeniu central al filosofiei teoretice, aşa cum a fost ea gîndită pentru prima dată Kant şi consacrată în tradiţia neokantiană precum şi în tradiţia filosofiei analitice a secolului nostru, a fost caracterizată drept "o încercare de a asigura sau de a contesta pretenţiile de cunoaştere ale ştiinţei, moralităţii, artei sau religiei"[1]. Kant a dat, de fapt, o expresie mai clară unei intenţii ce se profilează deja în filosofia secolului al XVII-lea, îndeosebi în gîndirea lui Descartes. Filosofia cunoaşterii s-a dezvoltat într-o tradiţie culturală mai cuprinzătoare, o tradiţie caracterizată prin tendinţa de a opune cunoaşterea acţiunii şi teoria practicii. Clasicii filosofiei cunoaşterii s-au concentrat asupra determinării surselor ultime ale autorităţii epistemice, pe care au identificat-o fie în realităţi mintale ireductibile (idei înnăscute, date pure ale simţurilor), fie în precondiţii ale posibilităţii experienţei. Centrarea asupra limbajului lasă neatinsă această problematică carteziană şi kantiană. Faptul că obiectul analizei nu mai sînt reprezentări mintale, ci reprezentări lingvistice nu este, din acest punct de vedere, esenţial. Supoziţia fundamentală a gîndirii moderne, care a conferit prestigiu şi autoritate ideii teoriei cunoaşterii, este că ar exista criterii universale ale întemeierii, aceleaşi pentru orice domeniu al cunoaşterii, pentru trecut, prezent şi viitor. Reacţia împotriva idealismului absolut, aşa cum s-a exprimat ea prin filosofia neokantiană şi prin curentele pozitiviste de gîndire ale secolului trecut, a reprezentat un moment important în consolidarea poziţiei teoriei cunoaşterii ca o disciplină filosofică autonomă. Repunerea în drepturi a gîndirii critice a lui Kant, cercetarea metodică a condiţiilor, întinderii şi limitelor unei cunoaşteri cu valoare obiectivă constituia un răspuns la acceptarea neproblematică a pretenţiilor "gîndirii pure" de a cunoaşte necondiţionatul, absolutul. Construcţiile filosofice care nu sînt precedate de o cercetare sistematică a condiţiilor cunoaşterii obiective vor fi respinse din capul locului ca nelegitime. În măsura în care pretinde să fie ştiinţă, cunoaştere cu valoare obiectivă, filosofia va trebui să fie precedată de analiza condiţiilor şi criteriilor cunoaşterii obiective. Numai printr-o asemenea analizaă va putea gîndirea critică să se pună la adăpost, o dată pentru totdeauna, de pretenţiile dogmatice ale filosofiei de sistem.

Chiar şi expresia *teorie a cunoaşterii (Theorie der Erkenntnis, Erkenntnistheorie)* s-a impus, se pare, în acest context de preocupări. Într-un articol cu privire la istoria expresiei *teoria cunoaşterii,* publicat în 1876, Rudolf Seydel a semnalat un schimb de scrisori între Immanuel Hermann Fichte şi Christian Hermann Weisse a cărui temă este întemeierea pretenţiilor de cunoaştere ale filosofiei. Seydel relatează: "Fichte se străduia, deja din mai 1830, să-l îndepărteze şi mai mult de Hegel pe prietenul şi tovarăşul său în lupta împotriva panlogismului hegelian, susţinînd că sistemul filosofiei nu trebuie să înceapă, cum voia încă în acelaşi timp Weisse, cu o logică obiectivă, metafizică, ci, mai degrabă, întîietatea trebuie să o primească o «ştiinţă preliminară» *(Vorwissenschaft),* o «ştiinţă

---

[1] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature,* Basil Blackwell, Oxford, 1979, p. 3.

despre ştiinţă» a cărei sarcină ar fi să decidă mai întîi asupra posibilităţii cunoaşterii obiective în genere pentru spiritul omenesc"[1].

Teoria generală a cunoaşterii a fost concepută, totodată, drept un răspuns, sistematic la provocarea sceptică. Formularea unui criteriu universal al întemeierii s-ar impune deoarece numai în acest fel s-ar putea respinge scepticismul care susţine că putem sprijini cu temeiuri la fel de bune teza şi antiteza. Gîndită ca nucleu al filosofiei teoretice, teoria cunoaşterii avea menirea de a stabili cerinţele pe care ar trebui să le satisfacă pretenţiile de cunoaştere în toate sferele vieţii şi activităţii omeneşti. Richard Rorty apreciază că dezvoltarea reflecţiei filosofice a cunoaşterii de la Descartes şi Locke pînă la Kant şi de aici, prin neokantianism şi pozitivism, la influente direcţii analitice şi critice din filosofia secolului nostru reprezintă într-o anumită măsură reflexul tranziţiei de la o reprezetare mai veche a cunoaşerii, gîndită în primul rînd prin raportare la obiectul ei, la reprezentarea cunoaşterii ca un mediu în care opiniile şi enunţurile se susţin unele pe altele şi pot fi numai în acest sens întemeiate[2]. Este trecerea de la susţinerea pretenţiilor de cunoaştere prin raportare la cauze la susţinerea lor prin raportare la temeiuri sau raţiuni.

Una din cele mai radicale evoluţii în critica filosofică, o evoluţie ce se prefigurează deja în pragmatismul lui John Dewey şi capătă contururi clare în filosofia tîrzie a lui Ludwig Wittgenstein, precum şi în postmodernismul filosofic mai recent, este punerea sub semnul întrebării nu a unei anumite orientări epistemologice, ci chiar a posibilităţii unei teorii generale a cunoaşterii, ca teorie a întemeierii epistemice. Contestarea se îndreaptă împotriva unor presupoziţii care au fost acceptate drept ceva de la sine înţeles în întreaga tradiţie filosofică raţionalistă modernă. Se pune la îndoială că cercetarea fundamentelor cunoaşterii noastre despre fapte şi formularea unui criteriu universal al întemeierii ar constitui teme de neocolit ale gîndirii filosofice. Ceea ce se contestă, pînă la urmă, este că am putea şi ar trebui să formulăm o teorie generală asupra cunoaşterii. Este ceea ce am putea caracteriza drept mesajul unei noi culturi, a unei culturi postkantiene şi postmoderne. Teoria cunoaşterii se dizolvă atunci cînd cunoaşterea nu mai este gîndită pur şi simplu ca o reprezentare adecvată a realităţii sau ca ansamblu al opiniilor ce satisfac anumite criterii ale bunei întemeieri, ci drept ceea ce este rezonabil să fie acceptat într-un anumit context, într-o formă de viaţă şi activitate omenească. Căci supoziţia tacită dar fundamentală de la care se pleacă în construcţia unei teorii cu privire la condiţiile cunoaşterii şi ale întemeierii cunoaşterii, indiferent dacă este vorba de o teorie transcedentală, fenomenologică sau analitică, este tocmai cea a posibilităţii şi legitimităţii unei analize a cunoaşterii libere faţă de orice context.

O detaşare netă de această supoziţie tacită poate fi înregistrată în unele scrieri lăsate de Wittgenstein, cu deosebire în notele pe care le-a scris pînă în ultimele zile ale vieţii, note ce au fost publicate mai tîrziu sub titlul *Despre certitudine.* Wittgenstein descrie aici diferite situaţii reale sau imaginate ce pun în evidenţă caracterul fictiv al

---

[1] R. Seydel, *Zur Geschichte des Wortes "Erkenntnistheorie"* în *"Philosophische Monatshefte"* 12/1876, apud Cl. Chr. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986, p. 61.

[2] "Certitudinea noastră va deveni o chestiune de discuţie între persoane, mai degrabă decît una de interacţiune cu o realitate neumană". (R. Rorty, *Op. cit.*, p. 157.)

proiectului filosofic de a stabili criterii universale ale certitudinii şi îndoielii. Concluzia ce se desprinde din examinarea unor asemenea situaţii este că noi putem detrmina ceea ce este îndoielnic numai în lumina a ceea ce acceptăm în prealabil drept cert. Şi vom accepta o anumită opinie drept certă, sustrasă îndoielii, nu pe temeiul unor criterii universale, adică pe temeiul aplicării unor norme general valabile, ci examinînd modul cum funcţionează această opinie într-un context particular de viaţă şi activitate, în cadrul a ceea ce filosoful numeşte *forme de viaţă (Lebensformen).* Descriind şi imaginînd felurite forme de viaţă, Wittgenstein arată că *a accepta ceva drept cert* sau *a pune la îndoială* sînt lucruri pe care fiecare ins învaţă să le facă nu prin aplicarea unor reguli generale, ci însuşindu-şi limbajul, un anumit mod de a folosi cuvintele, în anumite situaţii particulare. În manuscrisele amintite[1] există numeroase observaţii concludente în acest sens. "Omul rezonabil - notează Wittgenstein - nu are anumite îndoieli". Căci îndoiala nu este universală, ci întotdeauna localizată. "Dacă ai încerca să te îndoieşti de tot, nu ai putea ajunge să te îndoieşti de nimic. Jocul îndoielii presupune el însuşi o certitudine". Din acestă perspectivă, scepticismul, ca poziţie epistemologică principală, ne apare drept un nonsens. Căci scepticismul nu poate fi global, ci întotdeauna doar punctual. Însuşindu-ne anumite cunoştinţe, în situaţii particulare, noi stabilim, totodată, ceea ce poate fi acceptat sau pus la îndoială. "Cînd un copil învaţă limba - observă Wittgenstein - el învaţă totodată şi ceea ce e de cercetat şi ce nu e. Cînd învaţă că există un dulap în cameră, el nu este învăţat să se îndoiască asupra faptului dacă ceea ce vede mai tîrziu este tot un dulap sau doar un trucaj".

În lumina unor asemenea reflecţii, toate teoriile întemeierii epistemologice, ca şi acea specie de filosofie sceptică care pune la îndoială posibilitatea cunoaşterii în genere, ni se înfăţişează drept preocupări ce se sprijină pe o presupoziţie nerealistă, presupoziţia independenţei faţă de cotext a temeiurilor cunoaşterii şi îndoielii. Ceea ce ni se sugerează pînă la urmă în multe din situaţiile descrise sau imaginate de Wittgenstein este că nu există ceva de felul unei naturi generale a cunoaşterii - *cunoaşterea în genere* - care ar putea fi definită şi cercetată. Wittgenstein nu crede că ţelul filosofiei ar fi să formuleze teorii, să definească noţiuni, să explice fapte şi experienţe particulare. Ca şi alte cuvinte. cuvîntul *cunoaştere* are într-o anumită formă de viaţă utilizări din cele mai diferite. Fiecare dintre acestea va fi învăţată de cei ce participă la această formă de viaţă. Indicînd varietatea utilizărilor pe care le pot căpăta cuvinte numite de logicieni *termeni generali* în diferite contexte de viaţă şi activitate, Wittgenstein acuză ceea ce numeşte *setea noastră de generalitate* sau *atitudinea dispreţuitoare faţă de cazul particular.* Aceasta, susţine filosoful austriac, este atitudinea caracteristică a teoreticianului. "Mă refer la metoda de a reduce explicarea fenomenelor naturale la cel mai mic număr de legi primitive ale naturii; iar, în matematică, la metoda de a unifica tratarea diferitelor subiecte prin folosirea unei generalizări. Filosofii au în mod constant în faţa ochilor metoda ştiinţei şi sînt tentaţi în mod irezistibil să formuleze întrebări şi să răspundă la ele în felul în care o face ştiinţa naturii. Această tendinţă este sursa reală a metafizicii şi îl conduce pe filosof într-un întuneric complet. Aş vrea să spun aici că treaba noastră nu poate fi niciodată aceea de a reduce ceva la ceva sau de a explica

---

[1] Vezi L. Wittgenstein. *Über Gewissheit.* Hrsg. G.E.M. Anscombe, G.M. Wright. Basil Blackwell. Oxford, 1969.

ceva. Filosofia este, într-adevăr, «pur descriptică»"[1]. Ceea ce se pune în evidenţă şi se denunţă este tendinţa adînc înrădăcinată, nu numai în tradiţia filosoică care a fost inaugurată de greci, dar şi în gîndirea curentă, tendinţa de a căuta ceva comun tuturor acelor lucruri ce pot fi subsumate unuia şi aceluiaşi termen general. "Sîntem înclinaţi să credem că trebuie să existe ceva comun tuturor jocurilor, să zicem, şi că tocmai această proprietate comună îndreptăţeşte aplicarea termenului general «joc» diferitelor jocuri: în timp ce jocurile formează o *familie* ale cărei membri au asemănări de familie. Unii au acelaşi nas, alţii aceleaşi sprîncene, iar alţii acelaşi mers; iar aceste asemănări se suprapun parţial. Ideea că un concept general este o însuşire comună a instanţelor sale particulare este legată de alte idei primitive, prea simple, despre structura limbajului. Ea este comparabilă cu ideea că însuşirile sînt ingrediente ale lucrurilor care au acele însuşiri; de exemplu, că frumuseţea este un ingredient al tuturor lucrurilor frumoase tot aşa cum este alcoolul un ingredient al berii şi vinului şi că, prin urmare, am putea avea frumuseţe pură, nedenaturată de nimic din ceea ce este frumos"[2]. Toate teoriile filosofice, în speţă teoriile cunoaşterii, se sprijină pe asemenea reprezentări asupra particularului şi generalului şi asupra relaţiei dintre particular şi general. În pasajul citat, aceste reprezentări sînt înfăţişate într-o formă îngroşată, prin evocarea unor motive aristotelice şi platonice. Descriind sau imaginînd jocuri de limbaj în care unul şi acelaşi cuvînt capătă folosiri din cele mai diferite, notele lui Wittgenstein scot la iveală ceea ce este simplificare, schematizare excesivă şi inadecvare rezultată din idealizare, în asemenea reprezentări curente. Proiectul teoriei cunoaşterii, ca şi alte proiecte filosofice, ni se înfăţişează astfel ca fiind clădit pe nisip. Căci proiectul unei teorii generale a cunoaşterii se sprijină pe presupunerea accptată în mod neproblematic că există o activitate - *cunoaşterea în genere* - ce poate să constituie obiectul cercetării şi analizei. "Ideea că, pentru a te clarifica asupra înţelesului unui termen general trebuie să găseşti elementul comun în toate întrebuinţările sale a încătuşat cercetarea filosofică, deoarece nu numai că ea nu a dus la nici un rezultat, dar l-a făcut pe filosof să respingă cazurile concrete ca fiind nerelevante, în timp ce numai acestea l-ar fi putut ajuta să înţeleagă folosirea termenului general. Cînd Socrate pune întrebarea «ce este cunoaşterea?» el nu are în vedere enumerarea cazurilor de cunoaştere nici măcar ca răspuns preliminar"[3].

Radicalitatea demersului lui Wittgenstein se exprimă în punerea în discuţie a supoziţiei că filosoful poate şi trebuie să formuleze teorii, să explice fapte şi experienţe particulare. Multe din observaţiile lui Wittgenstein dezvăluie influenţa obsesivă pe care a exercitat-o asupra filosofiei într-o îndelungată tradiţie - tradiţie ce se originează în descoperirea logos-ului de către greci - modelul *teoriei*, modelul cunoaşterii libere în context. Wittgenstein nu ezită să întrebe de ce ar trebui să socotim mai interesant şi mai important ceea ce au lucrurile în comun decît ceea ce le deosebeşte. El pune astfel în discuţie un mod de gîndire în care domină cu autoritate un anumit ideal de cunoaştere, acel ideal care a căpătat o realizare exemplară în ştiinţa teoretică modernă.

Filosofi reprezentativi pentru gîndirea pragmatistă contemporană, cu deosebire Rorty, cred că orientarea spre analiza cunoaşterii în contexte concrete de viaţă, orientare care

---

[1] L. Wittgenstein, *The Blue and the Brown Books*, Harper Torch Books, p. 18.

[2] *Ibidem*, p. 17.

[3] *Ibidem*, pp. 19-20.

a primit un puternic impuls prin filosofia tîrzie a lui Wittgenstein, este echivalentă cu recunoaşterea sfîrşitului teoriei cunoaşterii, ca disciplină filosofică. Dacă cădem de acord că anumite opinii şii enunţuri sînt acceptate deoarece funcţionează în mod adecvat într-un anumit cadru de viaţă şi de activitate omenească, atunci problematica determinării condiţiilor minime, necesare şi suficiente ale cunoaşterii, în particular problema întemeierii epistemice, se dizolvă. Nu mai este vorba de apărarea sau respingerea uneia sau alteia dintre teoriile întemeierii epistemice, ci de înţelegerea faptului că orice asemenea teorie va fi lipsită de obiect. Locul unei teorii despre condiţiile şi criteriile întemeierii îl va lua descrierea comportării cognitive a oamenilor în situaţii particulare, determinate.

> O asemenea schimbare de perspectivă este foarte bine ilustrată în opera lui Thomas S. Kuhn şi a altor filosofi ai ştiinţei din generaţii mai recente, ale căror opţiuni ar putea fi caracterizate drept *pragamatice* într-un înţeles mag vag şi mai cuprinzător al termenului. Tendinţa lor evidentă este de a argumenta că ştiinţa, ca activitate de cunoaştere, va putea fi mai bine înţeleasă în termenii unei categorii sociale. Pentru Kuhn, bunăoară, nu există un standard epistemic mai înalt decît consensul comunităţii de specialişti. El contestă că acceptarea sau respingerea anumitor idei ştiinţifice de către un grup de cercetători ar putea fi explicată prin criterii şi standarde de întemeiere anistorice. Autorul *Structurii revoluţiilor ştiinţifice* lasă clar să se înţeleagă că baza judecăţii ştiinţifice o constituie anumite reprezentări împărtăşite în comun de către un grup de cercetători. Ele sînt însuşite în educaţia ştiinţifică, în procesul integrării individului în acea formă de viaţă care este munca într-un domeniu specializat al cercetării, şi sînt acceptate ca neproblemtice. Decizia grupului ştiinţific nu mai apare drept rezultatul unei deliberări bazată pe criterii, ceva de felul jocului ideal al întemeierii descris de Lehrer, ci este expresia opţiunii convergente a membrilor grupului, opţiune ce decurge din cunoaşterea tacită cuprinsă în exemplele comune, în ceea ce Kuhn numeşte *paradigme*[1].

Detaşarea unei linii de gîndire cu influenţă tot mai mare în filosofia occidentală contemporană de presupoziţiile ce dau sens teoriilor întemeierii epistemice stă astfel într-o relaţie caracteristică cu o deplasare semnificativă în înţelegerea relaţiei dintre criterii (valori) universale şi experienţe împărtăşite în comun, experienţe cîştigate în situaţii particulare de viaţă, dintre judecata individului şi judecata grupului, dintre cunoaşterea explicită şi cunoaşterea tacită. O deplasare de acest fel va putea fi socotită drept un simptom caracteristic al unei mutaţii culturale mai cuprinzătoare. Iniţiative de asemenea amploare nu pot fi evaluate numai prin argumente *pro* sau *contra*. Judecătorul lor este, în ultimă instanţă, istoria.

---

[1] Pentru caracterizarea a două reprezentări alternative asupra consensului ştiinţific, cea a autorilor unor teorii ale întemeierii epistemice şi cea împărtăşită de cei ce contestă că judecăţile unui grup ştiinţific ar fi întemeiate pe o "argumentare raţională", în sensul curent al aceste expresii, vezi M. Flonta, *Despre natura consensului ştiinţific*, în M. Flonta, *Imagini ale ştiinţei*, Editura Academiei, Bucureşti, 1994.

Lecturi

1. **Aristotel**, *Analitica secundă, Organon III,* Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1961, pp. 6-14
2. **Anton Dumitriu**, *Philosophia mirabilis,* Editura enciclopedică, Bucureşti, 1974, pp. 67-80
3. **R. Descartes**, *Meditaţii despre filosofia primă, meditaţia întîia,* Humanitas, Bucureşti, 1992
4. **A. J. Ayer**, *Basic Propositions,* in A. J. Ayer, Philosophical Essays, London, 1954
5. **W. V. Quine**, *Două dogne ale empirismului,* în (ed.) I. Pârvu, *Epistemologie. Orientări contemporane,* Editura Politică, Bcureşti, 1974, pp. 53-58
6. **K. Lehrer**, *Theory of Knowledge,* Routledge, London, 1990, îndeosebi pp. 87-102, 107-111, 112-126, 146-152
7. **F. Gonseth**, *Despre metodologia cercetărilor privind fundamentele matematicii,* în *Logica ştiinţei,* Editura Politică, Bucureşti, 1970, pp. 46-51
8. **Imm. Kant**, *Critica raţiunii pure,* Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1969, pp. 41-48, 55-61, 98-100
9. **C. Fr. von Weizsäker**, *The Preconditions of Experience and the Unity of Physics,* in (eds.) P. Bieri, R. P. Horstmann, L. Krüger, *Transcedentul Arguments and Science,* D. Reidel, Dordrecht, Boston, London, 1979
10. **W. V. Quine**, *Epistemology Naturalized,* în W. V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays,* Columbia University Press, New York and London, 1969
11. **L. Wittgenstein**, *Über Gewissheit,* Basil Blackwell, Oxford, 1969
12. **L. Wittgenstein**, *The Blue Book,* în *Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations", generally known as the Blue and the Brown Books,* Basil Blackwell, Oxford, 1958.